

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات
بعد - استعماري ونسوي
الجزء الأول

تحرير: أوما ناريمان وساندرا هاردنغ
ترجمة: د. يمني طريف الخولي



سلسلة كتب ثقافية شهرية يديرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

395

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات

بعد - استعماري ونسوي

(الجزء الأول)

تحرير: أوما ناريمان وساندرا هاردنغ

ترجمة: د. اليمنى طريف الخولي



ديسمبر 2012

العنوان الأصلي للكتاب

Decentering the Center:

**Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and
Feminist World**

Edited by

UMA NARAYAN & SANDRA HARDING

Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis. 2002.

Copyright © 2000. Arab-language translation rights licensed from the
English – language publisher, Indiana University Press.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

المحرم 1434 هـ - ديسمبر 2012

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

7 تصدير الترجمة العربية

19 مقدمة

35 الفصل الأول:
عولمة الأخلاقيات النسوية

69 الفصل الثاني:
النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية

117 الفصل الثالث:
الغيرية الثقافية، التواصل العابر للثقافات والنظرية
النسوية في سياقات الشمال - الجنوب

123 الفصل الرابع:
كيف تفكر تفكيراً عالمياً: توسيع حدود الخيال

| | |
|-----|---|
| 143 | الفصل الخامس: ماهية الثقافة ومقضى التاريخ، نقد نسوي للماهوية الثقافية |
| 173 | الفصل السادس: «إنها ليست فلسفة» |
| 187 | الفصل السابع: تشاندراموهانتي وإعادة القيمة لـ، الخبرة، |
| 211 | الفصل الثامن: الأمكنة واللغات، التشيكاقيات يُنظرن للمذاهب التسوية |
| 245 | الهوامش |
| 263 | المصادر والمراجع |
| 295 | معجم المصطلحات |
| 319 | صدر عن هذه السلسلة |

تصدير

اجتمعت على تأليف هذا الكتاب سبع عشرة كاتبة من أنضر الوجوه المنجزة في الفكر النسوي. والفلسفة النسوية بدورها قد أثبتت وجودها كإضافة حقيقية، وحرث للأرضية العقلية واستتبات لبذور لم تُبذر من قبل، وياتت من المعالم البارزة في الفكر الفلسفي الراهن، الأقدر على استتطاق قواه النقدية. تبرز النسوية قدرة الفلسفة المتوالية على أن تتبعث متجددة، عفية فتية دائماً، تنفض عن ريشها غبار الذي انقضى، وتتطلق برؤاها الثاقبة لاستشراف آفاق ما هو آت، متسلحة بالثابت الديناميكي فيها: مناهجها النقدية التي تسائل وتجاوز، لتستجيب لمستجدات واقع يمكن دائماً أن يكون أفضل. أوليست الفلسفة في النهاية هي الانعكاس المجرد الواعي لمرحلتها الحضارية، بقدر ما هي الرؤية النقدية؟

«تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للأخر المهمش والمقهور، وصياغة الهوية وجوهية الاختلاف»

المترجمة

هؤلاء الكتابات لهن مواقع واتجاهات واهتمامات مختلفة. ف جاء كل فصل بمنزلة وحدة مستقلة، يمكن أن يبدأ أو ينفرد بها القارئ. ومع هذا تتجلى أحد جمالات هذا الكتاب الكثيرة في حوار داخلي عميق بينهن، يصنع وحدة عضوية ومنهجية تُحتذى، فتبدأ الكاتبة مما انتهت إليه جهود أخرى، تنصت إلى قول آخر لتصدق عليه أو تستشهد به أو تنقده أو ترفضه، أو تحاول أن تتقدم ببديل أفضل. يمتد هذا إلى محاورات وأخرين وإسهامات مختلفة ذات صلة بالميدان.

وفي النهاية تأتي المحصلة لتسد فراغا في المكتبة العربية، من حيث تعطي صورة حية نابضة لجوانب من الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فقط، بل أيضا فلسفة القارة من كندا إلى المكسيك، ويمتد الحوار المتوهج إلى مناطق في أمريكا الجنوبية؛ فتتعرف على جوانب مثيرة من الفلسفة الأمريكية ومن واقع اللاتين، وأصول ثقافتهم وعقائدهم وعوائدهم، وإنجازات فلسفية لهم جديرة بأن تستوقفنا، من قبيل نقد إنريك دوسيل الثاقب للتوير الذي يكشف عن أساطير أوروبية حديثة، في جوهرها استعمارية، تسربت بأزواء العقلانية الرشيدة والحقائق الموضوعية المطلقة بغية إقصاء الآخر وإحكام مركزية الغرب وهيمنتها على العالمين. ويتوشح هذا مع الفلسفة النسوية التي انطلقت لتقويض المركزية الذكورية بما تتطوي عليه من بنية تراتبية سادت لتعني الأعلى والأدنى، امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الاستعمارية والإمبريالية. وكان استبعاد المركزية الذكورية استبعادا للمركزية الغربية، وللإستعمارية والإمبريالية والعنصرية.. تحريرا للشعوب من الهيمنة الغربية. فتعمل النسوية على «فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، والعمل على صياغة الهوية وجوهرية الاختلاف، والبحث عن عملية من التطور والارتقاء المتناغم، تقلب ما هو مألوف وتؤدي إلى الأكثر توازنا وعدلا» (*).

(* هذا ما عنيته في بحثي: النسوية وفلسفة العلم، في: مجلة «عالم الفكر»، المجلد 34، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر- ديسمبر 2005. ص 9-69. ثم يأتي كتاب «نقض مركزية المركز» المصداق البلوغ على هذا.

ومن هذه المنطلقات بعد-الحدائية، بعد-الاستعمارية، يتخلق حوار منفتح بين الشمال والجنوب، وبين كل الأطراف في عالم لا مركزية فيه، ليأخذ كل طرف مكانا له تحت الشمس، وليس في ظلال هيمنة آخر والتبعية له. فهذا الكتاب أصلا وهدفا من أجل تأكيد وتأسيس التعددية الثقافية، بما تقتضيه من تفهم للاختلافات وقبول للآخر، نشدانا لعالم أكثر عدلا وأكثر إنسانية، وأكثر خصوبة وثراء.

لم يأت هذا الدفاع المشبوب عن التعددية الثقافية في صورة خطاب إنشائي أو طوباوي، بل جاء خطابا فلسفيا رصينا، مسلحا بصياغة مفاهيم دقيقة وبترسيم وتحليل استراتيجيات - خطائية وواقعية - فعالة لاستيعاب التعددية والتشاركية واجتثاث المركزية والاستعمارية من جذورها، تنزيها لعصر ما بعد الاستعمارية، وإيضاح إيجابياته وفاعليات توظيفها. وأيضا يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة ومثاليها، ويتلمس الطرق للخلاص منها ومن آفات المركزية الغربية التي تبلورت في العنصرية، حتى يستحث البيض على أن يعصفوا بالعنصرية البيضاء ليكونوا «ناكثين لها» غادرين بها، وفي هذا مجدهم وشرفهم.

ويناقش الكتاب استراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنسان ومعوقات الديمقراطية، والمقاومة والقضايا الشائكة المتعلقة باللغة والقومية والهوية والغيرية والآخر واختلاف الثقافات.. والمناطق الحدودية حيث تتفصل وتتصل ثقافتان، ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب.. هذا فضلا عن بحث قضايا التنمية المستدامة والبيئة... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطور الإستمولوجيا [فلسفة المعرفة] ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمط واحد ووحيد للمعرفة الكونية العامة... وكيفية تعظيم الإيجابيات وتقليل السلبيات في هذا، بما يحقق مصلحة كل الأطراف، وليس فقط مصلحة «المركز» أو ما يريد أن يكون هو المركز.

وتترسم على صفحات عديدة معالم ومناهج وصعوبات الدعوة لاتحاد نساء الشمال ونساء الجنوب، واستكشاف وتقويم المفاهيم المتعلقة بالمرأة

عبر الثقافات المختلفة. ولا ثقافة تفوق الأخرى أو تعتبر نفسها الأرقى، فالنسوية قامت أصلا من أجل تقويض التراتبية الهرمية والبحث عن خطاب عولمي جديد تتشارك فيه كل الأطراف، وليس خطابا موجها من المركز إلى الأطراف.

هكذا نستقي من هذا الكتاب كيف تكون الفلسفة حوارا بين سائر الثقافات التي تشكل عالمنا، وضرورة إغلاق عصر المركزية الغربية وأي مركزية أخرى يرتد معها البشر إلى مركز فاعل وأطراف مهمشة، إلى سائد ومسود، من هنا كان العنوان «نقض مركزية المركز».

* * *

وقد جاء الخطاب حيا نابضا معيشا إلى درجة لافتة. ولا غرو، فالنسوية تجسد روح الفلسفة الراهنة التي سبق أن انطلقت على مدار القرن العشرين عازفة عن بناء أنساق شامخة، فأصبحت مناهج أكثر منها مذاهب، أي أسلوبيا للبحث وطريقة للنظر وليست مصفوفة من الحقائق أو بناء مهيبا من الأفكار المطلقة. الفلسفة كما تتبدى لنا الآن رؤية جماعية وجهد تعاوني وتحليلات متكاملة. وكل جهد مخلص رصين مُقتفٍ للأصول يمكن أن يحتل مكانه في المنظومة، فلم تعد الفلسفة هي كبد الحقيقة وقد تجلى لعبقرية فرد فريد يعرضها على تلاميذ أو قراء ينصتون ويرددون.

وفي هذا غلب الابتعاد عن المطلق والمجرد والذهني الخالص، والميل نحو الواقعي والعيني والجزئي والمعيش والفعلي والنسبي والهامشي والعرضي والمتغير والمتوضع، والتمسك بالتوجه المسؤول نحو ما هو تطبيقي. وقد باتت الفلسفة التطبيقية (*) من شواغل القرن الحادي والعشرين. ومن ثم ينقل لنا الكتاب جوانب نابضة معيشة من واقع الثقافة الأمريكية المعاصرة، بقدر ما ينقل لنا فلسفة تدهشنا بتدقيقها في المصطلحات ومنهجيتها وكيف تتوارد فيها الحجج ويتقابل الرأي والرأي الآخر.

(*) في كلية الآداب بجامعة القاهرة، فضلا عن الاهتمام بتعيين أهمية الفلسفة التطبيقية في المقررات الدراسية ذات الصلة، تم استحداث دبلوم دراسات عليا في «الفلسفة التطبيقية»، وتنظيم برنامج في التعليم المفتوح للفلسفة النظرية والتطبيقية.

ولئن كانت النسوية تمثيلاً لروح الفلسفة الراهنة بشكل عام، فإنها تحديداً وتعييناً تمثيل قوي لما بعد-الحداثة بشكل خاص. فيعرض فلسفة تختلف روحها عن الروح المعهودة في الفلسفة الحديثة، أو كما تقول المقدمة: «إثارة تساؤلات مستجدة والانشغال بأشكال مستجدة من الحوار ومناقشة موضوعات مستجدة مع أطراف جدد»، وتبعا للخطوط المستجدة في الفكر الفلسفي الراهن من قبيل الخطاب والخبرة وسردياتها والتفكيك وما إليه. بل إن الكاتبات لا يتورعن عن نقض قديم - أو بالأحرى نقض حديث وحدائي - وقلبه رأساً على عقب إذا كان حائلاً من دون جديد مثمر مفض إلى الأفضل.

الفلسفة تتجدد دائماً. وليس أدل على طريق جديد أو بعد-حدائي من أن الفلسفة الغربية الحديثة طويلاً ما لقننتنا أن الهم الفلسفي في صلبه هو «الأسسية»، بمعنى البحث عن أسس بمنأى عن الشك تظل ثابتة ومتفردة لتبرير الأطروحة. وفي مقابل هذا يأتي الفصل الأول من الكتاب، وهو درس جميل في فلسفة الجمعيات والتجمعات والمجتمعات الصغرى، الفلسفية والفكرية والاجتماعية والمهنية، ل يبدأ بتفكيك النزعة الأسسية في فلسفة الأخلاق التي تبحث عن أسس ثابتة عمومية لتبرير القيم والأحكام الخلقية، وذلك بحثاً عن فلسفة خلقية جديدة قادرة على استيعاب الأعراف الثقافية والمعايير المحلية المختلفة. ثم يأتي الفصل الأخير من الكتاب، قويا ماضيا، ليقترح النزعة الأسسية التي هيمنت على الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، حتى الثلث الأخير من القرن العشرين، وما زال لها موضعها الحصين ودورها المهم ولكنه لم يعد الدور الوحيد. إنها الباحثة عن أسس أو مبادئ أولية قادرة على تبرير ما يمكن أن نسميه معرفة، وجدها العلم حاسمة حازمة لازمة في الأسس التجريبية والمنطقية. وذلك لتوضيح كيف استنفدت الأسسية الإبستمولوجية مقتضياتها ووصلت إلى غايتها، ويجب استيعابها وتجاوزها إلى مرحلة جديدة تأخذ في اعتبارها أن العلم بناء اجتماعي ثقافي، لا يهبط من السماء ولا يحلق في الفراغ ولا يمارسه فرد منعزل، بل ينشأ في إطار ثقافي له متواضعاته وحيثياته وأعرافه التي تلقي

بثقلها . وبهذا يكون العلم محملا بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكون ديموقراطيا يقبل التعددية الثقافية والاعتراف بالآخر. وهكذا يمكن أن نتهم لماذا بات المصطلح الشائع الآن «فلسفات العلم» بدلا من «فلسفة العلوم».

إنها ملامح فلسفة جديدة للعلم، تتكامل مع رؤية ساندر هاردنغ، وهي في طليعة فلاسفة العلم المعاصرين أصحاب هذا التوجه نحو ما هو اجتماعي وحضاري معيش. في الفصل الرابع عشر تستكشف أبعاد التفاعل بين مقولات ثلاث تميز بأنها بنائية وتحليلية معا: الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة، وتبين أنها لا ينفصل بعضها عن بعض، وتساهم في فضح جرائم التوير وحيوداته. وتطرح هاردنغ السؤال الجريء: هل الملايين التي تتفقها وكالات الشمال من أجل التنمية في دول الجنوب، تصب في مصلحة تلك الدول، أم أنها من أجل مواصلة المد الاستعماري الغربي بوسائل أخرى؟

ولا تفوتنا الإشادة بحدة أوفيليا شوته في الفصل الثالث في إدانتها للاستعمار الغربي، فتتظر إليه من حيث هو جريمة لا بد من التكفير عنها بالقضاء على كل ما تبقى من آثارها، وتحاول أن تستبين الطريق إلى هذا من خلال القضاء على ثنائية الأنا-الآخر في أنماط للحوار بين الثقافات المختلفة، أو بتعبيرها الحوار العابر للثقافات. وتطرح تساؤلات من قبيل: هل يمكن للنسوية الغربية المعاصرة أن تتبرأ من القوى التاريخية للاستعمارية الغربية وما تفضي إليه من معو للآخر؟ ما هي نقاط الالتقاء بين النسويات من الأقطار النامية والنسوية الغربية؟ هل ثمة أمل في طريق جديد للنظر إلى الأشياء بفضل المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية؟ ولا تكفي بطرح هذه الأسئلة النبيلة، فتعمل على تحديد إجابات واضحة، مشددة على أن النسوية بعد-الاستعمارية تختلف عن النقد التقليدي للإمبريالية والاستعمار في أنها «تحاول أن تتأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلية». وتحمل الفصول 11 و15 و16 موقفا شبيها في مواجهة

العنصرية البيضاء. وتعمل ليندا ألكوف على «تحويل احترام-الذات الجمعي من نزعة طليعية عنصرية إلى التزام مخلص بالقضاء على العنصرية» و«مشروع شامل للسعي نحو تطوير تحول جماعي إلى هوية بيضاء لاعنصرية».

ولكن هل العنصرية مثلا مشكلة محلية في الواقع الثقافي الأمريكي ولا تقوم في واقعنا المحلي العربي؟ إن جدلية المحلي والعالمي في صدارة القضايا المطروحة. ولنتذكر اثنين من رواد الأدب العربي: الروائي العظيم نجيب محفوظ، وقد جعل المحلي عالميا يفوز بجائزة نوبل، أحيانا محلي جدا في أزقة وحواري القاهرة القديمة، وفي المقابل عميد المسرح العربي توفيق الحكيم حين جعل من العالمي؟ من أوديب وبراكسا وبغماليون...؟ محليا نابضا في ثقافتنا العربية. وهذا التفكير النسوي الباحث عن التعددية الثقافية في ما بعد - الاستعمار وما بعد المركزية الغربية يدرك أن المحلي هو الواقعي المعيش، ويأبى اكتساح العالمي لما هو محلي، أو العكس، فيخوض بحذر بالغ في الحدود بينهما. يطرح السؤال: متى نجعل من المحلي عالميا، ومن العالمي محليا؟ وكيف يمكن تخطي العقبات المحلية التي تحول دون التفكير العولي؟ وفي محاولة الفيلسوفة الكندية المتميزة لورين كود (*) لتبين الطريق إلى التفكير العولي الشامل لكل الأطراف، نجد مناقشة التقابل بين النسبوية والمطلقية، في منطلق الاختلافات الحضارية، ونتمتع حين تشكو من طغيان الثقافة الأمريكية وتهميشها للثقافة الكندية، وكأن كندا من الدول النامية. ولكن ألا يعني هذا أن المشترك الثقافي أوسع مما نظن؟ وتقف باتريشيا هل كولينز على الفجوة الواسعة بين ما يرفعه الدستور الأمريكي من قيم المساواة للجميع وما

(*) لورين كود فيلسوفة نسوية متميزة، لأن الجمعية الأمريكية للنساء الفلاسفة (أو للنساء في الفلسفة) منحتها لقب المرأة الفيلسوفة المتميزة للعام 2009. وكود لها قول ناخب في تبيانها لتطابق المركزية الذكورية والاستعمارية، وهو أن الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شعوب العالم الثالث، إنه «تصنيف البشر والكيل بمكيالين». وقد حررت كود موسوعة ضخمة وأقية للفلسفة النسوية، صدرت طبعها الأولى العام 2000، ثم نالت طبعاتها، وهي: Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of Feminist Theories, Routledge & Kegan Paul. London & New York.

يشهده الواقع هناك من تفاوت وظلم وتراتبات هرمية بفعل الجنوسة والعنصرية والطبقة الاجتماعية. إذن الفجوة بين الواقع والمثال هم إنساني مشترك.

وفي جدلية المشترك/المختلف لا بد أن يثبت الاختلاف الثقافي ذاته. وتظل الفلسفة الغربية النسوية تحمل اختلافاتها عن منظومة القيم في عالمنا نحن، وقد تمثل التطرف الغربي بشكل عام في مسائل من قبيل امتلاك الإنسان لجسده وحرية الميول الجنسية، إلى درجة الكفاح من أجل اعتبار المثلية الجنسية حقا من حقوق الإنسان، وهو ما تصدعنا به وسائل الإعلام وتصريحات كبار المسؤولين في الغرب! وثمة أيضا الاختلاف في منطلقات أعمق، من قبيل اعتبار المرأة في حد ذاتها مبتدأ وغاية، جريا على منوال النزعة الفردية المميّزة للحضارة الغربية بجملتها. وتظل حضارتنا لا تقبل التفكيك الغربي لمنظومة الأسرة. إنها ببساطة الاختلافات والتعددية الثقافية.

* * *

وكما يقال: من يؤلف كتابا ينتظر المديح، أما من يترجم كتابا فحسبه أن ينجو من اللوم. ولم يكن سهلا أن أنجو من اللوم حين ترجمت مثل هذا الكتاب، وكم قضيت أياما أفكر وأحاور في مفردة واحدة وأقبلها على وجوهها، منذ أول كلمة في الكتاب أو في عنوانه؟ مثلا؟ حتى استترحت إلى «نقض المركزية» decentring، مادام النقض هو إبطال ما سبق أن انعقد وهو النبذ والمعارضة، وكما يخبرنا معجم المصباح المنير «هو اسم البناء المنقوض إذا هُدم»، وهذا هو عين المقصود (*).

وبالدخول في صلب الكتاب نجد - كما ذكرنا - كتابات تختلف مشاربهن، بالتالي لكل فصل موضوعه وأسلوبه وخلفياته ومصطلحاته

(* من ناحية أخرى حين نتأمل هذا العنوان «نقض مركزية المركز» ندرِك حصافة ما ارتاح إليه الخطاب العربي طويلا، من الاستعانة بالمصدر الصناعي في صياغة المصطلحات مثل حتمية ومثالية وإنسانية.... فالأصح نقض المركزية، وليس نقض المركز، وقياسا على هذا كثيرا ما بدت لي «ما بعد الاستعمارية» أفضل من «ما بعد الاستعمار».

الخاصة وأحيانا المختلفة، ثم طابعه المختلف، وقد بذلت قصارى الجهد في نقل هذا إلى العربية نقلا أميناً مطابقاً نصاً وروحاً. فضلا عن أنهم يتعرضون لموضوعات مستجدة في الفكر الفلسفي، تستدعي لغة جديدة ونحت تعبيرات فلسفية جديدة ومصطلحات جديدة، فكن يشفقن صيغا مستحدثة وغير مألوفة في اللغة الإنجليزية، واستلزم هذا أحيانا استحداث مشتقات عربية على هذه الشاكلة (مثلا: ناكث العرق والهويات المنكّثة، العرّافة-للامتياز، المرؤعة-للامتياز... في الفصل السادس عشر).

الأولوية مبدئياً لترجمة المصطلح، لكن لا ضير من التعريب، فإن كان أوفى ولا يوجد بديل أفضل فهو مفردة جديدة أضيفت. في الحد الأعلى القرآن الكريم ذاته احتوى تعريبا لألفاظ غير عربية (سندس، استبرق، قسورة....) وفي الحد الأدنى عربتّ التداولية واللغة الجارية ألفاظا وأفرطت في استعمالها إلى درجة تجعل ترجمتها تكلفا وتصنعا، مثل مصطلح «فلسفة»^(*) ذاته. وقياسا على هذا لا مانع من استخدام مصطلحات من قبيل استراتيجية وأجندة وإبستمائية وإبستمولوجيا وسيناريو وميسستيزية (تمازج الأعراق)... وأضفنا هوامش شارحة للمصطلحات المستجدة والمحورية مثل هذا الأخير. وفي بعض الأحيان لا مانع من استخدام الترجمة والتعريب كليهما، مثلا باراديم أو نموذج إرشادي.. تكنولوجيا أو تقانة، وفق ما يقضي السياق ويفيد في نقل روح النص. ولا يصلح اللجوء لقاعدة آلية جامعة مانعة. كل جملة تُعامل بما يفرضها في نص الترجمة الذي هو إعادة بناء للنص الأصلي. وتظل ترجمة النصوص العميقة ذات المضمون الثري إبداعا إنسانيا، وليست إنجازا آليا. وإذا كانت ما بعد-الحدائة التي ندور في فلكها الآن قد أعلنت موت المؤلف، فذلك يعني تعاضل المسؤولية العسيرة للمترجم. ومن ثم كل مصطلح يحتاج إلى قرار خاص مسؤول.

(*) تم إدماج مصطلح «فيلوصوفيا» (أي حب الحكمة) الإغريقي في معظم لغات العالمين، ولكن ليس في جميعها. اليابان مثلا صاحبة تجربة نهضوية وحضارية تحتذى، حين تعرفت على الفلسفة، فقط في أواسط القرن التاسع عشر، ابتدعوا لها اسما يابانيا هو «تنسو جاكو» أي «علم الحكمة». وهو المصطلح الساري هناك.

لذا فعلى الرغم من شيوع تعريب المصطلح المحوري والأساسي هنا أي Postcolonialism فيقال كثيرا «ما بعد-الكولونيالية»، فقد بدا لي من الضروري جدا ترجمته إلى «ما بعد - الاستعمارية». ليس فقط لأن الترجمة العربية دقيقة ووافية، لكن أيضا وقبلا لأن نقل روح الفكر بعد-الاستعماري يحتاج إلى سيمانطيقية لفظ «الاستعمار» في الثقافة العربية وما يرتبط به من دلالة سلبية وميراث ممقوت. نحن الذين عانينا الاستعمار طويلا، علينا أن نرحب بالفكر ما بعد-الاستعماري بمجامع أنفسنا ومجامع لغتنا العربية، فلماذا هذا اللفظ الناعم: كولونيالية؟! وعلى العكس بدا تعريب Patriarchy إلى «البطيريقية» أفضل من ترجمتها إلى «الأبوية» التي قد يخالفها إحياء إيجابي عذب، لا يساعد في إدانة النظام البطيريري التي ينشد النص شحذها في ذهن القارئ.

الفيصل فيما ينقل روح النص والمغزى والدلالة. أما المرهق حقا من أجل تدقيق الترجمة، فكان في التمييز في كل موضع حين ترجمة مصطلح Feminists، فهل يقتضي السياق أن تأتي «نسويون» أم «نسويات»؟ فهذا ما لا تفصح عنه الإنجليزية دائما، عكس العربية. وليست الفلسفة النسوية مقصورة على النساء حصريا، فهناك دارسون ومفكرون كثر تحمسوا لقضاياها وأسهموا فيها إسهاما وفيرا، وثمة الرجال النسويون - توقفت إزاءهم ساندر هاردنغ - والرجال أصحاب النظريات والرؤى والإسهامات التي توشجت بالفكر النسوي واعتمدت عليهم الكاتبات اعتمادا كبيرا، واضعات إياهم في صلب الحلبة، من الفلاسفة العظام أمثال جون ستيوارت مل وكواين وتوماس كون وفييرآبند وفوكو ولاكان... حتى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والمفكرون ما بعد-الاستعماريين، أمثال أمارتيا سن وستيفن مارغلين وآرتورو سكوبار، وإنريك دوسيل وآيم سيزير ودي بويس، وجيمس سكوت الذي بحث مقاومة الفنون للهيمنة وصمويل دلاني... وجمع آخر غفير. وهؤلاء وسواهم، وأيضا الأعلام الكثر المذكورة أسماؤهم

في «المقدمة» التالية، سوف يتعرف القارئ عليهم وعلى إسهاماتهم في الصفحات المقبلة، إما في سياق المتن، أو في هوامش أضيفتها لكي تكتمل الصورة أمام القارئ العربي.

* * *

هكذا يعرض الكتاب للقارئ العربي جانبا من الفكر ما بعد-الحدائي، يتجسد في فلسفات تودع المركزية الغربية وتوصد وراءها الأبواب وتفتتح للتعددية، من حيث تودع ما ساد الحداثة من حتمية ميكانيكية وواحدية مادية ساحقة وعلمانية فجأة، تعمل على إقصاء كل ما هو آخر سوى المادة، وعلى إنكار للقيمة بكل أبعادها أو تحييد القيم. أصبحت المنظورات الفلسفية الراهنة أكثر مرونة وخصوبة وإنسانية وتفتحا. وكما قال فييرأبند: ليس العلم نظاما مقدسا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني ينمو ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وليس ذريعة لفرض النموذج الحضاري الغربي ووآد الثقافات الأخرى، فتحرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدد جوانب، إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر. وكما سنرى كانت الفلسفة النسوية من أشد السائرين فيه إصرارا وأعلام صوتا. وسوف تعرض الصفحات المقبلة جانبا من إستراتيجيات الدفاع الباسل عن الثقافات المختلفة وحمائيتها من الغزو الثقافي وقهر ثقافة الآخر لها وتدميرها، ومن إحلالها بالثقافة الغازية المنتصرة، ثقافة المركز.

وأخيرا، ينبغي ألا يظل نقض المركزية والتعددية الثقافية، مجرد تعرف على ثقافة الآخر أو ترديدا لفكر غربي. لا بد من الاستفادة والتوظيف والتفعيل في خدمة ثقافة الأنا الحضاري، بعبارة أخرى توظيف الفلسفة وجهود التنمية الفكرية من أجل تأكيد هويتنا، لاسيما في أخطر فعاليات العصر وفارس الحلبة المعرفية فيه، أي المنهج العلمي الذي لم يعد منفصلا بحال عن قيمه وأخلاقياته ومسؤولياته الحضارية.

وحيث نستطيع توطين البحث العلمي وموجهات التنمية توطينا متجذرا في أصول حضارتنا العربية الإسلامية ومنطلق التطلعات لتحقيق أهدافنا.. فنخرج من وضع الأطراف ونحقق ذاتا حضارية متميزة، مثلما تحققت في الصين أو في اليابان وسواهما، فسيكون ذلكم هو التحرير الفعال للشعوب العربية والإسلامية وربيعها اليانع، والترجمة الحقيقية لـ «نقض مركزية المركز».

يمنى طريف الخولي

القاهرة في 31 أغسطس 2012



مقدمة

بقلم: أوما نارايان وساندرا هاردنغ

إن قدرا لا يستهان به من التفكير النسوي في يومنا هذا إنما يمارس فعله عبر الحدود، بطرق من شأنها أن تززع أطرا فلسفية وسياسية مألوفة. إنه يتجاوز تشكيلات المساق التقليدي للدرس النظامي، مستعيرا المقاربات المنهجية لمجالاته ولأموره العينية معا، ودامجا ومبدلا إياها. فضلا عن ذلك، تتزايد الكتابات النسوية المعنية بعوامل من قبيل الطبقة والعرق والإثنية والتوجه الجنسي والدين، تلك العوامل التي تشكل بأساليب متعددة حيوات الجماعات المختلفة من النساء والرجال داخل الثقافات المعاصرة والدول - القومية في عصرنا الراهن. وأيضا تتجاوز الكتابات النسوية حدود الأقاليم والقوميات والقارات، مادام

«إن تنامي الحركات السياسية النسوية في العديد من الدول - القومية قد منح الاهتمامات النسوية حضورا عولميا متزايدا»

الحررتان

النسويون قد وجدوا أنه لا بد من «التفكير عالميا، والتصرف محليا»، طبقا للشعار الرائج. إن ما يحدث «هنا» يمارس تأثيره في ما يمكن التفكير فيه وما يجري فعله «هناك»، والعكس بالعكس. تضطلع هذه النوعية من الكتابات النسوية بالإفصاح عن رؤية سياسية تتجاوب مع الاختلاف الذي تحدثه مثل تلك الارتباطات المتداخلة في منظورات المنظرين النسويين وفي مصالح النساء على السواء. إن هيئة أطر المفاهيم التي ترشد السياسات العامة يمكن أن تكون مسألة حياة أو موت بالنسبة الى الرجال والنساء جميعا، ليس فقط بصفة محلية ولكن أيضا في الدول القومية الأخرى.

وما هو أكثر دلالة وأهمية، أن هذه المقالات جعلت بؤرة اهتمامها مسائل فلسفية تخلقها زوايا النظر الجديدة في مذاهب نسوية تتنامى من حولنا متبينة التعددية الثقافية والعملة وما بعد - الاستعمارية. ولا يمكن الاقتصار على إضافة اهتمامات هذه المذاهب إلى اهتمامات الاتجاه السائد للفلسفات النسوية في العقود القليلة الماضية من دون قلقلة توجهات ذلك الاتجاه، تماما كما لا يمكن إضافة الاتجاه السائد في الفلسفة النسوية إلى مقولات وفرضيات الفلسفة التقليدية من دون قلقلة وضع هذه الأخيرة. والحق أن اهتمامات النسوية بالتعددية الثقافية والعملة وما بعد الاستعمارية قد بدلت أفكار الاتجاه السائد عن الخبرة وحقوق الإنسان وأصول المسائل الفلسفية والاستخدامات الفلسفية للتشبيهات المجازية بالأسرة ومناهضة العنصرية البيضاء والتقدم الإنساني والتقدم العلمي والحدثة ووحدة المنهج العلمي واستصواب دعاوى المعرفة الكونية العامة، ومسائل أخرى أساسية في الفلسفة.

وما يجدر بنا حقا أن نذكره هو أن الأشكال الأعمق للتحيز الجنساني والمركزية الذكورية - وهي الأشكال التي يصعب حتى تعريفها ودع عنك استئصالها - لم تكن تلك الأشكال المرئية في الأفعال القصدية للأفراد (ولا يعني هذا التفاضل عن ذلك التحيز الجنساني*) والمركزية

(*) التحيز الجنساني sexism هو التحيز لأحد الجنسين، وعادة الذكر، فقط لأنه ذكر. [الترجمة].

الذكورية على نحو سافراً ومستتر)، فليست دوافع أو انحيازات الأفراد النابعة من التحيز الجنساني أو من المركزية الذكورية - معتقداتهم الخاطئة وتوجهاتهم المعيبة - هي المسبب الأكبر لمقاييس النساء، بل الأقرب إلى الصواب من أن الأشكال المؤسسية والمجتمعية والحضارية أو الفلسفية للتحيز الجنساني والمركزية الذكورية هي التي أنتجت أقوى المؤثرات طرا في حياة النساء والرجال - إنها الأشكال التي قليلا ما تكون مرئية لنا في حياتنا اليومية. أما الأخبار المحبطة للتوحيين المتحمسين فهي أن الذكاء والنوايا الطيبة لا يكفيان للحيلولة دون وضع تشريعات في مصلحة ممارسة وتأييد أشجع أشكال التحيز الجنساني والمركزية الذكورية. وبالمثل، فإن هذه الكتابات التي تناصر التعددية الثقافية وما بعد الاستعمارية تلفت أنظارنا إلى الأشكال المؤسسية والمجتمعية والفلسفية للعنصرية وللمركزية الإثنية والمركزية الأوروبية، إنها كتابات تتخذ منظورا (أو تتخذ «موقفا استشرافيا» في تسمية أخرى يفضلها البعض) «من مكان آخر هناك» ليكشف عن الأطر التي تحكم بنية تفكيرنا وأفعالنا «هنا».

«التعددية الثقافية» و«العولمة» و«ما بعد الاستعمارية» لها في الحياة المعاصرة معان ومدلولات عديدة مختلفة. وبينما تظل هذه المصطلحات ذاتها موضعا للمحاجة والمساجلة، باتت مسائل مركزية في تطبيقات نسوية وذلك بأساليب عديدة ومتباينة. إن تنامي الحركات السياسية النسوية في العديد من الدول - القومية قد منح الاهتمامات النسوية حضورا عوليا متزايدا. ومسائل من قبيل حقوق الإنسان للمرأة أو التنمية الاقتصادية لا تقتصر على عبور حدود الدول، بل تثير تساؤلات مهمة حول الآثار المستمرة للتاريخ الاستعماري ومثول علاقات الاستعمار - الجديد الاقتصادية والسياسية، وكيف ينبغي أن يفهم النسويون هذا وذلك ويوظفوه. وأيضا تواصل الحركات النسوية نضالها في سياقات قومية مختلفة لكي تجعل الأجندات النسوية مستجيبة لاهتمامات السكان والشعوب من القوميات المتغيرة، جاعلة المناظرات حول التعددية الثقافية تحسم أمر نجاحها السياسي.

وقد ظهرت هذه المجموعة من المقالات أصلا في عدد من خاصين من أعداد دورية «هيباثيا Hypatia». وكان ينظر إلى هذه الدورية بوصفها منبرا من شأنه أن يشجع مثل هذه التأملات العابرة للحدود في المشاغل الفلسفية خصوصا. وكذلك أردنا أن نجمع معا كتابات تمثل تنوعا في المقاربات لمثل هذه الموضوعات الفلسفية. لقد بحثنا عن المقالات التي يمكنها أن تكشف، أمام كل من الفلاسفة والمفكرين في مجالات الدرس المختلفة، المدى الذي بلغته ويجب أن تبلغه الفلسفة النسوية في استقطاب نصوص ومعطيات واهتمامات الكتابة في مجالات درس مختلفة، مستجيبة للتحدي الذي يفرضه هذا والاستضاءات التي يمنحها. إنه موقف له مثل في تاريخ مجرى الفلسفة الغربية، حيث نجد اتجاهات جديدة مؤثرة نمت وتطورت من خلال الاستعارات من العلوم الطبيعية والاجتماعية والتفاعلات معها، وإذا شئنا أمثلة أحدث فثمة مشاريع العلوم الطبية وعلم النفس واللغويات والذكاء الاصطناعي. وفي الوقت نفسه أردنا أن نبين كيف أن الكتابات النسوية في مجالات الدرس الأخرى تجتذب الفلسفة وتتجهجا معا: إن الفلسفة النسوية في هذه الأيام تمارس في مجالات درس عديدة. وكتابت هذه المقالات يتبوان مراكزهن في أقسام العلوم السياسية والجغرافيا الاجتماعية والاقتصاد وعلم النفس وبالمثل الفلسفة، أما أولئك العاملات في أقسام الفلسفة فقد حملت تحليلاتهن القوى الكامنة في تنوع تقاليد مجال الدرس.

يحدونا الأمل في أن تقدم القضايا المثارة عبر هذه الأوراق مصادر لتفكير أكثر تركيبا وأكثر إثمارا داخل الفلسفة النسوية في جميع المجالات وفي سائر أشكال مشاغل هذه الفلسفة. وأيضا نأمل أن تمثل هذه المسائل تحديا للقارئ ليتأمل تغيرات العلاقات الاجتماعية وكيف ينشأ عنها دوما الحاجة لمراجعة الأطر الفلسفية. ومادام الاعتراف بالإنسانية الكاملة لـ «الأخرين» المختلفين عن مثال الإنسان الحدائي - الآخرين كالنساء والشعوب من الأعراق والثقافات غير الأوروبية - فينبغي أن نتوقع تبدلات في خلفيات فروع الفلسفة الغربية من الميتافيزيقا إلى الإبيستمولوجيا والأخلاق والفلسفة السياسية بل فلسفات العلم أيضا. وتؤكد هذه المقالات

في مجملها درجة ازدياد الثراء والتبدل والتحول الذي طرأ على خلفية الفلسفة المعاصرة بفعل النسوية الرافعة للواء ما بعد الاستعمارية والتعددية الثقافية وانشغالها بمسائل ملحة على مستوى الفكر والممارسة معا.

مؤلفات هذا الكتاب جميعهن معنيات باستكشاف مؤسسات التعددية الثقافية والعولمة وما بعد الاستعمارية، وثقافات وممارساتها، وكيف تخلق فرصا سانحة لإثارة تساؤلات مستجدة، وللانشغال بأشكال مستجدة من الحوار ومناقشة موضوعات مستجدة مع أطراف جدد، وتنظيم أشكال مختلفة من العلاقات الاجتماعية مغايرة لكل ما كان مألوفاً أو ممكناً. ويمكن أن نفهم هذه الإسهامات على أنها محاولات لاستبصار ومقاسمة حوارات ديموقراطية ليست إيقانية متزمتة ومفتوحة النهايات، من تلك النوعية التي تعد جوهرية ومصيرية في المحاولات النسوية لتصوير ونهية مؤسسات وممارسات أكثر شمولية ومساواة. وكثيرا ما تتعارض الحجج المسوقة عبر هذه الأوراق وعلى نحو نأمل منه أن يستحث التأمل والتفكير إلى آفاق أبعد. وعادة ما تكون هذه التوترات علامة على صعوبة أو استحالة الوصول إلى «إجابات صحيحة» متفردة عن الأسئلة المعقدة المثارة في عالمنا المعاصر.

المقالات الخمس الأولى هنا بأقلام أليسون جاغار وسوزان أوكين وأوفيليا شوته ولورين كود وأوما نارايان، هي إصدارات لاحقة لأبحاث عرضت أولا في ندوة «النسوية الثقافية والنسوية العولمية» التي دعت إليها شعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلسفية الأمريكية (A.P.A.)» وعقدت ببركلي في مارس العام 1997. وقد نظم البروفيسور دين تشاترجي هذه الجلسة ورأسها، وشاركت في رعايتها لجننا «منزلة المرأة» و«التعاون الدولي» في «الجمعية الفلسفية الأمريكية». وفي مقالها «عولمة الأخلاقيات النسوية»، مدت أليسون جاغار نطاق معالجتها لتشمل كلا من التقليد الحوارى في فلسفة الأخلاق الغربية والممارسات الخطائية للمجتمعات النسوية النشطة، لكي تطور توصيفا للعقل الخلقى العملي الذي يحترم الاختلاف الثقافى. وتستكشف جاغار إمكانية مطروحة أمام المفهوم النسوي للخطاب الأخلاقى لكي يستطيع مع الوقت أن يبرر

استبعاد بعض الناس من حوارات معينة من دون أن يتعارض هذا مع مثال المناقشة الحرة المفتوحة. وتتقدم جاغار بتوصيف تفصيلي لأساليب وجود واستمرار «المجتمعات المغلقة» كضرورة لا يمكن الاستغناء عنها إبستمولوجيا وسياسيا، حتى لو واجهتها مخاطر أخلاقية وإبستمولوجية. تدرس جاغار إمكانية الحوار النسوي العالمي، خصوصا بين مجتمعات النسوية الغربية ومجتمعات العالم الثالث التي تكافح من أجل الارتقاء بمصالح المرأة، وتشغل بالسؤال العسير حول من يمكن أن يشارك في مثل هذا الخطاب، وهي تحذر من افتراض مجتمع نسوي عالمي يمثل كلا واحدا، وتقيم الحجة على أننا نتعرف على مثل هذا المجتمع بوصفه مكونا من شبكات خطابية تتعدد وتتداخل أطرافها، إنه مجتمع دائما قيد التكوين ودائما يمكن إعادة تخيله. وتشير جاغار إلى عدة أساليب لتبادل الخطاب بين مثل هذه المجتمعات النسوية عبر أرجاء العالم، ويمكن عن طريقها أن تكون محطاً لانطلاق منظورات نقدية مهمة للمسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبيئية الجارية الآن والتي تحتل مواقع جوهرية في الأجندات النسوية داخل السياقات القومية وعبرها في آن واحد.

ويتركز مقال سوزان أوكين «النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية» حول أوجه النجاح الفعلي في العالم الواقعي والتي أحرزها مجتمع الخطاب النسوي العابر للقوميات أنه مجتمع من النشطاء والمفكرين المنشغلين ببرامج حقوق الإنسان العالمية والقومية، وكيف يجعلونها مستجيبة لتأزمات المرأة ومصالحها. إن جانبا من التنمية الناجحة لدعاوى نشطاء حقوق الإنسان النسويين بات في مراسم إضفاء السمة العالمية على دعاوهم، وتشير أوكين إلى بعض التوترات ذات الأهمية بين هذا وبين أوجه معينة من نقد النسوية الغربية للتعميمات المفرطة في قضايا جوهرية. وقد بدت هذه التعميمات مترددة أو متناقضة بشأن توسيع مدى نشر الأفكار التي اكتسبت الصفة العالمية العمومية. وتجادل أوكين بأن أجندات نسوية من هذا القبيل قد مثلت تحديا لتصوير حقوق الإنسان المتفق عليه والذي صاغه جون لوك، وحديثا صاغه الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان في العام 1948. وأيضا تتحدى تلك الأجناس المناعة المفترضة للأسرة وللممارسات الدينية أمام اعتبارات حقوق الإنسان. إن تحليلات أوكين تؤيد بأشكال عديدة أطروحة جاغار بشأن أهمية مجتمعات الخطاب النسوي التي تتعدد وتتداخل بوصفها منطلقات لتحديات نقدية سياسية تواجه الأمر الواقع القومي والعابر للقوميات.

وفي مقالها «الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب» تستكشف أوفيليا شوته طائفة أخرى من المسائل المتصلة بالحوارات بين النسويين المتمركزين في مواضع مختلفة، مستخدمة مفاهيم عن الغيرية والاختلاف تعد مفاهيم فينومولوجية - وجودية وبعد - بنوية، وذلك لكي تنظر في مسائل التواصل العابر للثقافات. وعن طريق التأكيد على الحاجة إلى تطوير نموذج لفهم الاختلافات الثقافية المهمّشة، تحلل شوته أماكن تموضع أولئك الذين جرى توصيفهم بأنهم «الأخر المختلف ثقافيا». وتحذر شوته من أنه لا يجوز أبدا افتراض إمكانية الترجمات المطابقة في التواصل بين الذوات المتباينة ثقافيا، وتوعز بأن هناك دائما فضالة مهمة للمعنى لا تعبر الحدود إلى الثقافة الأخرى، هذه الفضالة أحد عناصر اللامقايسة (*) الثقافية. وعن طريق مد نطاق المعالجة إلى الهيئة التي طرحتها آنزالدوا لنفسية الفتاة المستييزة ذات الوسائل المتعددة، والهيئة التي طرحتها كريستيفا للغريب في دواخله، تقيم شوته الحجج من أجل تصور نسوي للاختلاف يبسر التعرف على الغيرية داخل النفس وخارجها معا. وتحشد شوته الخبرة الشخصية لكي تصور بدقة بنية وتضمنات الهوية اللاتينية المختلفة ثقافيا في السياقات الأنجلو - أمريكية. وتستغل شوته ما تستكشفه من غيرية ثقافية في تبصير النسوية الغربية بالألا تصطنع «أخر» من النساء اللاتي تقشل في تفهم طريقهن للتحرر أو في التعرف عليه، وتجادل شوته من أجل نسوية بعد - استعمارية تولى مزيدا من الاهتمام لخبرة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة المتفاقمة.

(*) اللامقايسة incommensurability تعني عدم قابلية كيانين مختلفين للحكم عليهما أو تقويمهما بالمعايير نفسها، وتستعملها أوفيليا شوته لتعني عدم قابلية المعنى للترجمة المكتملة تماما إلى لغة أخرى بحيث يتطابق المعنى في الجانبين. [الترجمة].

وتتشغل لورين كود في مقالها «كيف نفكر تفكيراً عالمياً: توسيع حدود الخيال» باعتبارها حول الأجناس النسوية العابرة للقوميات وكيف نجعلها تتناول مسائل الاختلاف، بما في ذلك الاختلاف الثقافي. تصطنع كود تركيباً من انجذابها الخاص للنسوية، مدفوعاً بتحدي الافتراضات الغربية الزاعمة امتلاك «القصة الحقيقية الواحدة والوحيدة». وفي الوقت نفسه تعترف بأن مواقف من قبيل معالجة جماعة طالبان الأصولية في أفغانستان لوضع المرأة إنما تمثل حالات اختبار عسير لتلك الإغراءات النسبوية. تحلل كود إستراتيجيات متنوعة يتضمنها توصيف تشاندرا موهانتي للمرأة في مواقع شتى في منظومة الاقتصاد العالمي، وذلك لكي تستكشف طريقاً للتحليل قد يمكن النسويين من التفاوض بشأن المشاكل المستعصية التي تبدو ناجمة عن الاختيار العسير بين العمومية الكونية والنسبوية، وهي تتأمل أيضاً موضعها كمواطنة كندية، وكيف يمكن أن يفتح هذا منظوراتها النسوية لمسائل الاختلاف الثقافي والتعاون النسوي العابر للقوميات.

إن مسائل الاختلاف الثقافي التي كانت صلب اهتمامات مقالي شوتّه وكود، تعود لتعتلي صهوة مقال أوما ناربان «ماهية الثقافة ومغزى التاريخ: نقد نسوي للماهوية (*) الثقافية». تشير ناربان إلى محاولات تضادي الماهوية الجنوسية عن طريق أخذ الاختلافات الثقافية بين النساء في الاعتبار، وكيف أن هذه المحاولات تسلك سبلاً تؤدي في بعض الأحيان إلى صور من الماهوية الثقافية لثقافات معينة في العالم الثالث ولتناقضاتها مع الثقافة الغربية. تحلل ناربان الخصائص العامة المشتركة للصور الماهوية للثقافة وتقترح عدداً من الإستراتيجيات التي يمكن أن تضيد النسويين في العالم الثالث في تحدياتهم لأجناس الأصوليين هنالك التي تتميز بأنها ماهوية ثقافياً. وبينما تعترف ناربان

(*) ماهية essence «س» هي الإجابة عن السؤال: ما هي «س»؟ أي جوهرها الثابت. والماهوية أو المذهب الماهوي essentialism هو النظرة إلى الشيء بوصفه ذا ماهية ثابتة أو جوهر ثابت محدّد ومحدّد، ومقصد ناربان أن الجنوسة أو النوع لا تصنع ماهية ثابتة محدّدة ومحدّدة. قد يُترجم هذا المصطلح «جوهرياً»، بيد أن الجوهر substance من المصطلحات العمدة في الفلسفة ولا يجوز خلطه أو إبداله. [الترجمة].

بعلو شأن النقطة التي أشارت إليها شوّته عن حاجة النسويين للتعامل مع الغيرية الثقافية، فإنها تؤكد أن هذا يجب أن يتم بأسلوب لا يستسخ أسلوب الماهوية - الاستعمارية المتخيل لفهم الاختلافات بين الثقافة الغربية وثقافات العالم الثالث. وتحذر ناريمان من أن هذه الأشكال من النسبوية الثقافية تستجلب التصورات الماهوية للاختلافات الثقافية، وتطرح على أجنداث النسوية أخطارا تماثل في ضخامتها الأخطار التي تطرحها الدعوى الكونية الشاملة.

في معظم الأحيان لا تبدو الكتابات النسوية في التعددية الثقافية وما بعد الاستعمارية مماثلة كثيرا للكتابات الفلسفية المعاصرة، لا في الأسلوب ولا في الموضوعات، ومع ذلك فإن كثيرا من مثل هذه الكتابات يسهم في الفلسفة النسوية باستبصارات نافذة وتحليلات مهمة. لقد توجهنا إلى مؤلفات كثيرات بطلب موجز مفاده أن يستعرضن أمام قراء «هيباثيا» المختلفين ما هو مناسب للفلسفة خصوصا ضمن ما يحويه جماع الكتابات النسوية الحديثة الوافرة. وتلقي أندريه ناي في مقالها «إنها ليست فلسفة» نظرة جديدة على بعض الكتابات المؤثرة من حقبة الثمانينيات بأقلام ترينه منه - ها وباتريشيا هل كولينز وغلوريا آنزالدوا وماريا لغونز والعملين اللذين أخرجتهما إليزابيث سبلمان وريجينا هاريسون. إن العديد من فلاسفة النسوية يستخدمن بالفعل استبصارات واردة في مثل هذه الكتابات لتبديل المقولات والمفاهيم التي تشكل فلسفتهن للأخلاق أو الإبستمولوجيا، أو مفهومهن عن النفس، ومع هذا فإن الممارسة الأسهل والأكثر ذيوعا هي الاقتصار على ذكر مثل هذه الكتابات في الهوامش من دون اتخاذ الخطوة المهمة المتمثلة في استخدامها لإعادة التفكير في أنماط المشاريع التي نتعلمها ولانزال نستحث على التفكير فيها بوصفها فلسفة متفردة. تلقي تأملات ناي في هذه الأعمال الضوء على تلك الأشكال المستجدة من الفكر، وكيف ينبغي في فترات التغيير الفكري أن تحتل موضعا «على رأس سنام إعادة تعريف حب المعرفة» الذي تطرحه هذه الأشكال الجديدة من الفكر.

لعب مفهوم الخبرة دورا مركزيا في العديد الجم من النصوص الفلسفية، واستحضرتة النسويات المنشغلات بالكفاح من أجل تحقيق الذات. وفي مقالها «تشاندراموهانتي وإعادة القيمة لـ الخبرة»، تستخدم شارلي ستون - مدياتور عمل تشاندراموهانتي، وبالمثل عمل غلوريا أنزالدوا وصمويل دلاني لاستكشاف الإمكانيات المطروحة أمام مفهوم للخبرة متين ومفيد فلسفيا يمكنه تجنب الصعاب الناشئة عن المقاربات التجريبية وعن ملامح معينة في مقاربات بعد - بنوية. وعلى طول المدى تقوم بتحديد لماذا كانت تلك السرديات حاسمة على هذا النحو في رفع النقاب عن التوترات بين اللغة والخبرة حتى أنها كثيرا ما تؤدي إلى استحداث إبداعات تصورية ذات قيمة. وتتقدم أيدا أورتادو في مقالها «الأمكنة واللغات: التشيكيانيات ينظرن إلى المذاهب النسوية» بما هو مطلوب من نظرة شاملة وتركيب جامع لـ مختلف مساهمات مذهب النسوية التشيكياني، على مدى يبدأ من حركة نشطاء التشيكيانية في ستينيات القرن العشرين وصولا إلى الكتابات المعاصرة للنسويات التشيكيانيات ذات التأثير. وتستثير الدارسين من غير التشيكيان بالأينشغلو فقط بالنصوص التشيكيانية النمطية القليلة، بل أيضا بالمقاصد المرئية المختلفة الأوسع في مداها من هذه الكتابات. وعبر هذا الطريق تقوم أيدا بتوثيق استخدام النسوية التشيكيانية لأشكال مختلفة من مناهج إنتاج المعرفة، وتلفت الانتباه إلى التنوع الداخلي في صميم المجتمعات المحلية التشيكيانية بالولايات المتحدة الأمريكية، حتى وهي تشير إلى بعض التماثلات شديدة الدهاء لكيفية الخبرة بالتحيز الجنساني وكيفية إعادة إنتاجها في هذه المجتمعات المحلية. وفي مقالها «كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية»، تفحص باتريشيا هيل كولينز الاستعارات التشبيهية بالأسرة وكيف زودتنا بطرق للتفكير في جوانب مختلفة من التنظيم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية - من بنيات الهيمنة ومن خطابات المقاومة على السواء. تفحص كولينز أبعاد الجنس في مثال الأسرة التقليدية الذي امتد بوصفه تشبيها مجازيا يغطي الأشكال الأخرى من العلاقات، بدءا من استخدام «روابط الدم» لبناء تصورات الأسر النووية وشبكات علاقات القرابة، ليس

هذا فحسب بل أيضا تصورات «الأسر العرقية» و«القوميات الإثنية» تلك التي تستخدم لتعريف الانتماء للولايات المتحدة كأمة سياسية. وبتفريغ مضامين التشبيهات المجازية الأسرية الأخرى، تدرس كولينز الأدوار التي يمارسها المكان والأرض والأفكار في تطبيع التراتب الهرمي، والتبريرات المعيارية لتوزيع الثروة الاجتماعية التي تنتج التراتبات الطبقية، والتجليات المؤتملة للحقوق والمسؤوليات التي تضع تعريفات العضوية في الأسرة. وتختتم كولينز مقالها بمناقشة التشبيهات المجازية لـ «تنظيم الأسرة» التي تسربت إلى السياسات العامة، متراوحة بين المبادئ التاريخية لليوجينيا، أي التهجين العرقي من أجل تحسين سلالة البشر، وصولا إلى قيم الروابط الأسرية المعاصرة وإلى الأسئلة المتصلة بجودة الحياة والفقر والإنجاب. وأيضا تتطرق اهتمامات كولينز هنا إلى الطريقة التي تجعل التشبيهات المجازية للأسرة ذاتها تلقي الضوء على تقاطعات العرق والجنوسة والقومية، وعلاقات اجتماعية أخرى على هذا النحو، بنيوية ورمزية.

في صفحات أسبق جرى التلميح إلى مسائل تتعلق بما يسمى التنمية في العالم الثالث. بيد أن مجموعة المقالات التالية تلقي نظرة مباشرة وأكثر تركيزا صوب المكونات الفلسفية لعمليات إعادة تقويم مشاريع التنمية في العالم الثالث التي ظهرت في السنوات القليلة الماضية. تتسحب معالجاتها إلى أدبيات مختلف وتتطوي على اهتمامات متعينة بمسائل متفرقة. النسوية الجنوبية والنسوية الشمالية كلتاهما ساهمت في هذه التقارير والتقييمات. وتتقدم تقارير باركر وفيرغسون ورايت ولانغ وهاردنغ بزوايا جديدة للنظر في المقولات والفرضيات المعهودة في الأخلاق والميتافيزيقا والإبستمولوجيا وفلسفات العلم.

وطلبنا من دروسيلاك. باركر المتخصصة في اقتصاديات التنمية أن تقدم تعريفات موجزة لبعض الدعاوى الفلسفية المطروحة في أحدث الكتابات عن الجنوسة والبيئة والتنمية، وذلك لقراء دورية «هيباثيا»، وهم قد لا يكونون على إلف بمثل هذه الدعاوى. وعن طريق التركيز على الإبستمولوجيا، أشارت باركر إلى السردية الرومانتيكية لـ «حلم عصر التنوير» حيث يتواصل عمل الاقتصاد التنموي، وإلى منظومات المعرفة

غير الحداثية بوصفها مصدرا لبناء إيستمولوجيات من أجل «مشروعات تحريرية جماعية من دون استتساخ أنماط التراتب الهرمي والهيمنة». المهمة، إذن، هي تحديد مصادر كلا النوعين من منظومات المعرفة بغير إضفاء الصبغة الرومانتيكية على أيهما.

أما مقال آن فيرغسون «مقاومة حجاب الامتياز: مد جسور الهويات كسياسة أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية»، فيستكشف طائفة من المسائل تتوازى بشكل مثير حقا مع ما تستكشفه ألكوف وبيلي (انظر الوارد لاحقا). على أي حال، تركز فيرغسون على المشاكل التي يثيرها تمييز هويات الشماليين الذين يعملون في سياقات مختلفة في الجنوب العولمي. وتقيم فيرغسون الحجة على أن الباحثين والدارسين النسويين من أهل الشمال، وبالمثل الشماليون العاملون بمشاريع التنمية في الجنوب، ربما كانوا في حاجة إلى التفكير في مواضعهم ذات الامتيازات والعمل ضدها. وأشارت إلى أن مؤسسات مثل هيئة المعونة الدولية والبنك الدولي والمنظمات غير الحكومية التي أنشئت في الشمال، ليس فحسب بل وأيضا معظم الباحثين النسويين، يفترضون أن أخلاقيات التتوير الحداثية مرغوبة دوما ولا تثير مشاكل. وتحتاج فيرغسون أن الشماليين قد تمت قولبتهم اجتماعيا وفقا لـ «شفرة أخلاقيات كونية معممة باتت قطاعا من أفاق جهل» الباحثين والدارسين. لا بد أن يطور الباحثون النسويون أخلاقيات تتخذ موقعها بحيث تتحاشى أن تصبح جانبا من المشاكل التي كدرت أهداف إستراتيجيات الشماليين للتنمية. وتبين فيرغسون كيف أن «عملية سياسات الهوية السلبية» يمكن أن تكون منبعا لـ «سياسات مد جسور الهوية» التي تقيد في مشروع من هذا القبيل.

وفي مقال «مستيزات في ماكيلادورا وسياسة نسوية للحدود: إعادة النظر في حجة آنزالدوا» تدرس مليسا رايت كيف تعمل القوى السياسية والمؤسسية في بناء هويات لنساء مختلفات على الحدود بين الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك. وتتقدم رايت بتوصيف إثنوغرافي لاثنتين من النساء المهنيات، إحداهما مكسيكية والأخرى مكسيكية

أمريكية، تعملان في القطاع الإداري التابع للولايات المتحدة بمؤسسة في ماكيلادورا (*). وتؤثر ثقافتها العرقية وجنوستهما في مفاوضاتهما حول مراكزهما المهنية. تكشف قصة المرأة المكسيكية كيف أنها تحاول إضفاء الطابع الأمريكي على ملابسها ولفتها وسلوكها المهني، وكيف تكسبها هذه المحاولات مصداقية وتعزيزاً لمركزها المهني. أما المرأة الأمريكية ذات الأصل المكسيكي فعلى العكس من ذلك، تصر على أن تقدم نفسها بوصفها «مكسيكية» وليست «أمريكية»، ما يجعل المخاطر محيطة بوضعها المهني، وبتقدير كفاءتها، وأخيراً بوظيفتها. تشير رايت إلى سيناريوهات الثقافة العرقية والجنوسة، وكيف تعمل على تشكيل فضاءات العمل في مؤسسات ماكيلادورا الحدودية، وتعين طرق النساء في إعادة صياغة هذه السيناريوهات وتغييرها وإسقاطها في بعض الأحيان. تستخدم رايت تلك البنيات لهوية المستيزة من أجل استتطاق وإعادة التفكير في استخدام غلوريا آنزالدوا للشخصية الحدودية والمضامين السياسية لتلك الهوية بالنسبة إلى السياسة النسوية.

إسهام ليندا لانغ، وهو مقالها «القرابين المحروقة للعقلانية: قراءة نسوية لبناء الشعوب الأصلية في نظرية إنريك دوسل⁽¹⁾ عن الحداثة»، يماثل مقال أوما نارايان من حيث إنه تفكير عبر تضمنات التاريخ الاستعماري من أجل منظورات نسوية بعد - استعمارية. تقارب لانغ هذه

(* اسم مكسيكي شهير لعمليات تصنيع وتجهيز الصادرات في منطقة للتجارة الحرة تقع على الحدود المكسيكية - الأمريكية، حيث استيراد الآلات والمعدات والمواد الخام معفاة من الضرائب والرسوم الجمركية، ثم تصدير المنتجات بأسعار مهاودة، أحيانا للبلاد التي وردت منها المواد الخام. تبلغ منشآت ماكيلادورا نحو ثلاثة آلاف منشأة من مصانع ومراقق ووكالات، يعمل بها أكثر من مليون مكسيكي ومكسيكية. ويتنوع إنتاج المصانع في مجالات عديدة أبرزها الملابس والتخليط وتبئة المنتجات الزراعية وتجميع الأجهزة الكهربائية والمعدات. قام هذا المشروع في أواسط الستينيات بمبادرة من الحكومة المكسيكية لحل مشكلة البطالة في المناطق الحدودية، لكن سرعان ما بات جاذبا للشركات الأمريكية من حيث إنه يوفر العمالة الرخيصة والإنتاج الكثيف وسرعة دورة رأس المال. وبالنسبة إلى المكسيك أصبحت ماكيلادورا منذ أواسط الثمانينيات أكبر مصدر للعمولات الأجنبية وتقوقت في هذا على السياحة، وفي أواسط التسعينيات أصبحت ثانية أكبر الصناعات بعد الصناعات البترولية. عظم شأن ماكيلادورا وقايلتها وحيويتها، حتى دخلت الكلمة «ماكيلادورا» في سياق اللغة الجارية في بعض المواقع ويات تعني العمل الشاق المضمي والمثمر، فضلا عن معناها الأصلي وهو إعداد المنتجات للتصدير. [الترجمة].

المسألة عن طريق قراءة لعمل إنريك دوسيل «اختراع الأمريكتين». يؤكد دوسيل أن تكوين الحداثة الأوروبية تم عن طريق علاقات مع مناطق غير أوروبية، وأن جزءا جوهريا من تلك الحداثة يتمثل في المركزية الأوروبية التي هي «أسطورة ثقافية» لاعقلانية، دفعت الأوروبيين إلى النظر إلى غير الأوروبيين جميعا في حدود المقولات الأوروبية. وكمحصلة لهذه الأسطورة تم اختراع جنوب ووسط أمريكا بوصفهما مناطق غير متقدمة، بصرف النظر عن المستويات الفعلية لتقدم شعوبهما المختلفة. تتطرق لانغ إلى هذه التحليلات لتثير تساؤلات نقدية بشأن ما أسماه دوسيل «المغالطة التتموية»، ولكي تستكشف روابطها بسياسات جارية تدفع مناطق من العالم الثالث إلى أشكال أوروبية من التبعية وإلى «التتمية» تحت عنوان براق هو «دفعهم إلى أن يكونوا أحرارا». وعلى أي حال، فإن أشكال رفض ما بعد الاستعمارية لمثل تلك المشاريع الحداثية، تتشارك جميعها فيما هو أكثر كثيرا مما يتصور معتقوها. تثير لانغ تساؤلات بشأن المشاريع الفلسفية وكيف تشكلت من خلال المصالح الاستعمارية بدلا من أن تنشأ عن بحوث غير منحازة تتحرى مبادئ صادقة أبدا، على النحو الذي تتمسك به التيارات الرئيسية في الفلسفة.

وفي مقالها «الجنوسة والتتمية وفلسفات العلم بعد - التتموية» تعنى ساندرها هاردنغ بأحدث الكتابات في الجنوسة والبيئة والتتمية المستدامة وتحديد الطرق التي تسلكها لكي تلقي الضوء على المشاكل الكامنة في فلسفات العلم التتموية، وهي فلسفات لاتزال سائدة. يركز مقال هاردنغ على جذور هذه التقريرات في نقود أخرى حديثة للتتمية، وكيف أن هذه التحليلات ترسخ وتمد نطاق الحجج التي تسوقها مدارس أخرى لها تأثيرها المستحدث في دراسات ظاهرة العلم، تقيم هاردنغ الحجة على أن فلسفات العلم الملائمة لتلك الأشكال الجديدة لفهم الطبيعة والعلم والفلسفة يمكنها هجران مثال الدعاوى العلمية الصحيحة على مستوى العالم بأسره، ويمكنها أن تطور تمثيلات أكثر واقعية للعارف ولنظومات المعرفة، وأن تقاوم النسبوية والمثالية مقاومة ناجحة، وتفهم الطبيعة من حيث هي موضوع ويتغللها ما هو اجتماعي ومن حيث هي سؤال ينبثق

دائماً، وتجعل الأخلاق الديمقراطية والسياسة الديمقراطية صفة ذاتية في صميم العلم وفي صميم فلسفات العلم - على السواء.

ويضطلع مقال ليندا الكوف «ما الذي ينبغي أن يفعله البيض؟» بتقدير قيمة قوى وحدود المداخل المختلفة المقترحة للمقاومة التي يبديها البيض ضد الامتيازات الخاصة بالبيض. تعي الكوف جيداً كيف أن جهود البيض المناهضين للعنصرية كثيراً ما تشوبها النقائص، بيد أنها ترغب أيضاً في تأكيد واستكشاف الممكنات المتاحة أمام الجهود الصادقة والمخلصة المناهضة للعنصرية في مواجهة امتيازات البيض، هذه الجهود التي تتجاوز نقد الذات لتصل إلى موقف يناصر الفاعلية والإنجاز. تستكشف الكوف استراتيجيات مختلفة اقترحت من أجل أن «يصبح غير مخلصين لبياض البشرية». تقدم الكوف تحليلاً نقدياً للمساجلة النسوية، ولمداخلة جوديث كاتز الليبرالية، ولمداخلة إغناطييف وغارفي الأكثر راديكالية، ولاستراتيجيات مناهضة العنصرية التي اقترحتها مايكل هارينغتون. وتستأنف الكوف هذا باقتراح مفاده أن البيض في حاجة إلى توليد الصور الخاصة بهم من «الوعي المزدوج» لدى الأمريكيين الأفارقة الذي عينه و. إ. ب. دي بويس. وهذه الصورة المزدوجة من شأنها أن تواصل تمييزها لبيئات هوية البيض في النماذج المعاصرة من اللامساواة والاستغلال، بيد أنها أيضاً ستظل تذكرنا بالعديد الجم من «البيض الناكثين لامتياز البيض» الذين ناضلوا منذ عهد جون براون وما قبله، من أجل خلق مجتمع إنساني شامل.

ويستكشف مقال أليسون بيلى «تعيين موضع الهويات المنكّنة: نحو رؤية شخصية البيض العرافة للامتياز» كيف يمكن تفهم الموضع الاجتماعي لهويات البيض الناكثة لامتياز البيض. تدرس بيلى في هذا المقال بعض التضمنات المستشكلة في إطار الموقف الاستشراقي لساندرا هاردنغ لوصف البيض الناكثين أنهم «أصبحوا هامشيين». وتقيم بيلى الحجّة على أنه قد يمكن تفهم موضع البيض الناكثين تفهما أفضل في حدود «تقضهم لمركزية المركز». وهي تميز بين «العرافين للامتياز» و«المروجين للامتياز». وبعقارية عمل مارلين فري وآن برادن، تفسر بيلى التناقض بين إدراك

وسلوك البيض الذين يحيون سيناريو من نمط واحد، وبين إدراك وسلوك هؤلاء البيض الذين يناضلون من أجل صياغة النمط الآخر. تستخدم بيلى توصيف ماريا لغونز للهوية وتصورات «الطواف بالعالم» و«الإدراك الودود» لكي توضح طرقاً يمكن عن طريقها للبيض، وللنسوية البيضاء خصوصاً، أن ترعى شخصية منكئة تؤدي إلى سياسات مناهضة للعنصرية.

وفي مقالها «التعددية الثقافية كفضيلة للممارسة العلمية»، تثبت أن كدّ إمكانية فهم التعددية الثقافية كفضيلة معرفية بغير أن تهجر الإطار التحليلي المتفق عليه الذي لا يزال يجذب القطاع الأكبر من الفلسفة الأنغلو-أمريكية. إنها تبين كيف تحسن التعددية الثقافية مضمون العلم وبالمثل دعواه بالموضوعية. وتأخذ أمثلتها من علم الاقتصاد: تحليلات أمارتيا سن لأسباب المجاعة والاقتصاد السياسي للأسر.

نأمل أن يستمتع القراء بهذه المقالات مثلما استمتعنا نحن بجمعها معا في دورية «هيباثيا»، والآن في هذا الكتاب.



عَوْمَةُ الْأَخْلَاقِيَّاتِ النِّسْوِيَّةِ

أليسون م. جاغار

تطرح الدراسة الواردة مفهوما نسويا للخطاب يختلف عن الخطاب الأخلاقي الكلاسيكي. وإذ أقيمت الحجة على أن تفاوت القوة لافت في السياق العالمي أكثر منه في السياق المحلي، ألاحظ أن مجتمعا للخطاب العالمي يبدو بازغا بين النسويين، وأستكشفُ الدور الذي تمارسه مجتمعات صغرى في محاولات المذاهب النسوية للتوفيق بين التعهد بالمناقشة المفتوحة من جانب، والاعتراف بحقائق تفاوت القوة من جانب آخر.

ليست التجارة العالمية والتبادلات العالمية أمرا جديدا، لكن التشديد الجاري عليهما هو غير المسبوق حقا⁽¹⁾. ولم يحدث

«على الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافة أخرى»

جاغار

أن كانت المجتمعات المحلية مغلقة على نفسها تماما، ولكن الذي يحدث الآن أن أصبحت حدودها قابلة للنفاذ حتى بات الناس يتحدثون عن تفكك وتحلل المجتمعات المحلية. وقد أثارت هذه التطورات مشكلات جديدة في فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة وبالمثل في الأخلاقيات النسوية.

إن النساء في مركز هذه التطورات المعاصرة. يشكلن قطاعا عريضا ومتناميا من قوة العمل في البلدان حديثة العهد بالتصنيع، وكذلك في البلدان الصناعية، إنهن (بمعنى أطفالهن) يمثلن ثمانين في المائة من اللاجئين في العالم، ويجري تهريبهن في تجارة البغاء التي تمتد عبر العالم بأسره، وأجسادهن مسرح الاقتحامات التكنولوجية، إما لزيادة النسل وإما لتحديده. وفي الآن نفسه، عادة ما يجري اتخاذ النساء كرمز وكناية عن سلامة التكامل الثقافي، حتى بات تعريف الثقافات المقيدة يؤخذ بوصفها ثقافات تحتفظ بالأشكال التقليدية للأنوثة، لاسيما تلك الأشكال التي تتكشف في الزي الحريمي التقليدي أو في ممارسات الزواج والجنس. هكذا وُضعت النساء في قلب دوامة قوى اجتماعية متقابلة ومتنافسة: فمن ناحية ثمة الاتجاهات المندفعة في تقدمها نحو العولة (*) والتكامل المتزايدين، ومن الناحية الأخرى ثمة الاتجاهات المندفعة في تراجعها نحو القومية والتجزؤ.

وتأتي النظرية الأخلاقية المعاصرة لتعيد إنتاج هذه التوترات، إذ تضع الخطاب العالمي حول حقوق الإنسان في معارضة مع ما يقابله من مداخلات تؤكد المحلي وتفسر غالبا بأنها نسوية، من قبيل النزعة القطرية ونزعة ما بعد الحداثة. وفي هذا السياق، نجد أن رفض الفلاسفة المتزايد للنزعة الأساسية foundationalism في الأخلاقية يجعل من الصعب رؤية كيف يمكن إخضاع الأعراف والمعايير المحلية للنقد الأخلاقي المنهجي. إن مشروع الأكر، الذي ينبثق عنه هذا المقال، هو تطوير نظرة للعقل الأخلاقي العملي تبين كيف أن احترام الاختلاف الثقافي يمكن أن يرتبط بالموضوعية الأخلاقية المتجاوزة للأعراف. وفي تطوير هذه النظرة، أقارب التقليد الحوارية في النظرية الأخلاقية الغربية الذي يمتد من إفلاطون، حتى لوك وكانط وصولا إلى رولز وهابرماس، وأولي اهتماما خاصا بالقيم الثاوية في هذا التقليد، بما

(*) العولة في هذا الفصل وربما في هذا الكتاب بأسره مفهوم إيجابي للغاية. المقصود منه أن نجعل المقولة تشمل العالم بأسره الذي هو - وفقا للخطاب النسوي - عالم بلا مركزية.. بلا استعمارية.. متعدد الثقافات. [الترجمة].

في ذلك قيم المساواة في الخطاب والانفتاح والشمولية. يحدوني هذا التقليد الفلسفي، فضلا عن أن تفهمي الخاص للخطاب العملي قد تشكل هو الآخر بالتأمل والتفكير في الممارسات الخطابية الأخيرة للقاعدة المحلية الناشطة للنسوية في أمريكا الشمالية (2).

وكما أسفر الأمر في تطوره مع كارل- أوتو آبل ويورغن هابرماس، فإن أخلاقيات الخطاب الكلاسيكي تعرف التسوية الأخلاقي في حدود إجماع الآراء شريطة التواصل المتحرر من الهيمنة. وكثيرا ما كان هذا التعريف مَعْرُضا للسخرية بوصفه طوباويا، وبالتالي محل شك إلى أبعد الحدود، وذلك لحيثيات لا تقتصر على الصعوبات العملية في تأسيس خطاب كوني عالمي بل أيضا فيما يتبدى من عقبات كؤود في المبدأ ذاته، وعلى وجه الخصوص في استحالة التحقيق الفعلي لما يشبه التواصل المتحرر من الهيمنة. ولكن على الرغم من أن مثل هذه المشكلات تبدو في السياق العالمي لافتة للأنظار أكثر منها في السياق المحلي، فإن بدايات خطاب المجتمع العالمي تبدو مع كل هذا بازغة بين النسويين. تبدو هذه البدايات كأوضح ما يكون في السُّبُل الرسمية وشبه الرسمية من قبيل مؤتمرات الأمم المتحدة العديدة حول المرأة منذ العام 1975 وما رافقها من مننديات عقدتها منظمة أهلية غير حكومية، وهي أيضا بادية للعيان في العديد من التفاعلات الجارية بين الجماعات التي تمثل القواعد الشعبية، مثل شبكة نساء الشمال والجنوب وشبكة النساء العالمية لحقوق الإنجاب.

إن مفهوم الخطاب الأخلاقي العملي في النسوية يختلف عن مفهوم خطاب فلسفة الأخلاق الكلاسيكي في مناح عدة منها أنه يتجه مباشرة نحو مسائل المساواة في الخطاب ومسائل الانفتاحية وذلك في مواقف لا مناص من أن تكون القوة هي التي شكلتها. يستهل هذا المقال طريقته باستكشاف الدور الذي تمارسه المجتمعات الصغيرة في محاولات النسوية للتوفيق بين الالتزام بالمناقشة المفتوحة من ناحية، وبين التعرف على تفاوتات القوة من ناحية أخرى.

إلقاء الضوء على المشكلة

في تصوري الخاص يبحث الخطاب الأخلاقي العملي عن إعادة بناء القواعد مسترشدا بالممارسات الخطابية لجماعات عديدة من نشطاء النسوية في أمريكا الشمالية تشكلت في أواخر القرن العشرين. وكثيرا

ما عملت هذه الجماعات على تحديد الانفتاحية الخطائية بطريقتين تتصل إحداهما بالأخرى. إحداهما هي تحديد جداول الأعمال: تتلاقى الجماعات الناشطة بالشكل النمطي المهود حول قناعات أخلاقية معينة، من قبيل مناهضة النزعة العسكرية أو العنف ضد المرأة، وبدلا من الدخول في مساجلات حول هذه الالتزامات الأخلاقية الأساسية، فإنهن يتكرسن لاستكشاف مضامينها. وفي داخل الجماعة يسلمن تسليما بأن هذه الالتزامات أصبحت أساسية في المنظورات الأخلاقية للجماعات. والطريقة التي كثيرا ما تعمل بها الجماعات على تحديد انفتاحية الخطاب هي تقييد حدود الإسهام في مناقشاتها، بإقصاء الأفراد اللائي لا يتقاسمن الالتزامات الأساسية للجماعة أو اللائي ليس لهن وضع ثابت فيها لأنهن من خارجها. استبعاد الأفراد من الدخيلات اللائي هن من خارج الجماعة أو إغلاق الأجندات الأخلاقيات قد يكون في بعض الأحيان أمرا واقعا، لكنه في بعضها الآخر مسألة إصرار صريح وعنيد. مثلا بعض جماعات المومسات تشدد على رفض ما تقدمه نسوية الطبقة الوسطى من تحليلات لوضع المومسات كضحايا للاستغلال الجنسي، والنساء الأمريكيات الأفارقة يقررن أحيانا أن ما يمارسه الرجال الأمريكيون ذوو الأصول الأفريقية من عنف منزلي واغتصاب في المنزل، مسائل لا تستسيغها الأمريكيات ذوات الأصول الأوروبية، وبعض النساء السحاقيات ينشدن استبعاد النساء ذوات الميول الجنسية السوية من مناقشة مسائل معينة في الممارسات السحاقيات، أما خارج أطر الغرب، فسوف نجد بعض نساء شمال أفريقيا يعترضن على الانتقادات التي توجهها النسوية الغربية لممارسات الختان وخفض الشفرتين. وثمة مناقشة حادة ثارت بشكل خاص حول مقال اشترك في كتابته امرأتان أستراليتان، إحداهما أنثروبولوجية تتحدر من أصول أوروبية والأخرى امرأة «تقليدية» من أهل أستراليا الأصليين. يعرض المقال معدلات مرتفعة للغاية للعنف والاغتصاب، تتضمن عمليات اغتصاب متواترة ترتكبها عصابات من أهل البلد الأصليين ضد نساء أيضا من أهالي البلد الأصليين. لم يكن صدق تلك الادعاءات محل جدال، ولكن بعض أولئك النساء من الأهالي اعترضن بأنه من غير الملائم أن تفتح

هذا الموضوع امرأة بيضاء، ولو حتى بمشاركة امرأة من الأهالي (Bell and Nelson 1989; Larbalestier 1990; Bell 1990, 1991a, 1991b; Klein 1991; Huggins et al. 1991; Nelson 1991). إن إغلاق باب بعض المساجلات، واستبعاد البعض من التدخل في موضوعات معينة، يبدو وكأنه يسير برمته ضد مثال المناقشة الحرة المفتوحة كما نفهمه في الفلسفة الأخلاقية الغربية. ومهما يكن الأمر، سوف أقترح أن مفهوما نسويا للخطاب الأخلاقي قد يستطيع تبرير مثل هذه الاستبعادات من دون أن ينكر ذلك المثال، بل إنه باسم ذلك المثال يستطيع أن يبررها.

إن جماعات النساء اللاتي ينشذن استبعاد حيواتهن من دائرة فحص نقدي تقوم به نسويات من الخارج يتقدمن بعدة حيثيات لهذه الرغبة. تجادل جماعات المومسات بأن النسويات من الطبقة الوسطى يجهلن الظروف الحقيقية لحياة البغاء، وتجادل نساء شمال إفريقيا بأن النسويات الغريبات لا يفهمن الدور الذي يقوم به استئصال البظر وخفض الشفرتين في الثقافات الأفريقية. وفي كلتا الحالتين، نجد أن الجماعات التي لاقت ممارساتها تحديا ومناوئة من الخارج تزعم أن الناقدات تلقين صورة خاطئة. وفي بعض الأحيان يعبرن أيضا عن انشغالهن بأن المناقشة المفتوحة لمسائل معينة قد يكون لها عواقب ضارة بمجتمعهن المحلي، مثلا بعض السحاقيات ينزعجن من أن لفت الأنظار إلى الممارسات السحاقيات المثيرة للجدل قد يزيد حدة الهجوم من أنصار الزواج بين الجنسين وتخشى بعض النساء الأمريكيات الأفارقة من أن مناقشة العنف الذي يمارسه الرجال الأمريكيون^(*) الأفارقة قد تؤدي إلى الفرقة في مجتمعهن المحلي. وهذه الحجج في الأعم الأغلب لا تقنع النسويات من الخارج اللاتي يلاقين تدخلهن رفضا⁽³⁾. وقد يكون ردهن بأنهن يألفن الثقافات أو الثقافات الفرعية موضع البحث، وقد تحاج أخريات بأن الخبرة الأولية التي يمر بها أهل هذه الثقافات لا تمثل سلطة قاطعة، لافتات الأنظار إلى أن الضحايا عادة ما يلتصقن المبررات لانتهاكهن، وبالمثل «لاختيارتهن» بأن

(*) واضح طبعاً أن الأمريكيين والأمريكيات الأفارقة هم «مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول الأفريقية». يتردد ذكرهم عبر هذا الكتاب، حيث تعني بعض فصوله عناية خاصة ونبيلة بمشكلة التفرة العنصرية. ونستعمل التعبير الأول على سبيل الاختصار. [الترجمة].

يبقى في أوضاع تسمح بانتهاكهن. وأيضا قد يعترض أهل الخارج على ما يتصوره خطأ في المجتمع المحلي ككل يدفع ثمنه بعض النساء فيه. بل إنهن قد يجادلن بأن تجاهل محنة مثل أولئك النساء ليعمد عنصرية وتمركزا حول العرق على قدر ما يوحي هذا بازدواجية المعايير الأخلاقية وفقا للمستويات العالية من الانتهاك والاستغلال التي تعد «مقبولة ثقافيا» بالنسبة إلى بعض النساء وغير مقبولة بالنسبة إلى نساء أخريات.

وفي تقييم تلك المسائل العسيرة والمعقدة، من المهم أن نلاحظ كيف تتشارك تلك الأمثلة جميعا في بعض الملامح الدالة. في كل من الحالات السابقة، أولئك اللاتي يبحثن عن حماية حيواتهن من الفحص والإمعان ينتمين إلى جماعات يصمها المجتمع بالعار، و/أو إلى أقليات ثقافية، و/أو لها تاريخ استعماري، بينما تنتمي أولئك الأخريات المراد إقصائهن إلى جماعات أقوى أو ذات سيادة. كل من الجماعات التي تقع ممارساتها تحت طائلة الفحص والدرس إنما تناضل تحت ضغوط خارجية لكي تحتفظ بمغزى احترام الذات وسلامة التكامل الثقافي، وكل منها كانت موضوعا متواترا لدراسات عالمة دخيلات من خارج الجماعة: عالمة نفس واجتماع وأنثروبولوجيات، بل وحتى من المتخصصات في علم الجريمة. وأولئك المتخصصات في العلوم الاجتماعية افترضن افتراضا نمطيا مفاده أن دراساتهم جعلت منهن خبيرات في حيوات أولئك اللاتي يدرسونهن، بل وكثيرا ما كن يقدمنهن بوصفهن نماذج غريبة ومثيرة أو ضحايا أو حالات مَرَضِيَّة.

في هذا السياق، نجد أن بعض المجتمعات المحلية حين ترفض وتقاوم جعل حياتها مفتوحة أمام بحث نسوي نقدي يقوم به أفراد دخيلات من خارج المجتمع المحلي، فلا يمكن تأويل هذه المقاومة بأنها محاولة وضع حدود أمام استقلالية خطاب الآخر، فالأحرى أنها دعوى لتأكيد استقلالية خطابهن من أنفسهن. إن النساء اللاتي ينتمين إلى جماعات غير قيادية لديهن سبب وجيه لافتراض أن حياتهن إذا أصبحت موضوعا للنقاش النسوي، فإن المنظورات الخاصة بهن سوف تتماهى وتتخفف قيمتها. والأرجح أن تؤخذ وجهات نظر النسويات، اللاتي يحملن شهادات ومؤهلات مهنية، بوصفها أحكاما سلطوية، لاسيما إذا نُشرت في مجلة

علمية محكمة، حيث يُعد المؤلفون خبراء وتصبح تلك الدراسات «معلومات» والآراء محض معطيات ليحللها الخبراء. وما هي الأنثروبولوجية الأسترالية البيضاء ديان بل Bell Diane، تلاحظ واحدة من نقادها أن مقالها المثير للجدل حتى لو كان بمشاركة امرأة من أهل أستراليا الأصليين، هي توبسي نابرولا نلسون Topsy Napurrula Nelson، فإن كلمات هذه الأخيرة قد كُتبت بحروف مائلة في سياق ديباجة ديانا بيل، في حيلة تميز ما تقدمت به نلسون عن «الصوت الأبيض السائد الذي يحكم شكل ونبرة هذا النص الأكاديمي» (Larbalestier 1990، 147).

وليس من الضروري أن الاعتراضات على التدخل الخطابى لنسويات دخيالات من الخارج تعتمد على أي فرضية خاصة حول دوافع هؤلاء الدخيالات. فربما ترغب أولئك الدخيالات في تزكية صيتهن المهني بأن يصبحن معروفات بوصفهن خبيرات في شؤون جماعات معينة من النساء المهمشات، ربما يستمتعن بوضعهن كمنقذات لنساء ضحايا، أو لعلهن منشغلات انشغالا عميقا بجودة حياة النساء اللاتي يتحدثن عنهن. وبصرف النظر عن دوافع المتحدثات، فإن بنية وسياق تدخلاتهن الخطابية قد ينجم عنهما وضع النساء موضوع خطابهن في منزلة أدنى وليست مساوية لهن. في هذه الملابس، نجد أن مناقشة بعض النسويات لبعض المسائل سوف تخرس صوت النساء الأخريات، ليس هذا فحسب، بل أيضا توعد بأنهن عاجزات عن التحدث بالأصالة عن أنفسهن. ومن المفارقات أن التعرف على هذه الأنماط من ديناميكيات القهر كان على وجه الدقة هو الذي دفع بالمرأة الغربية إلى تكوين الجماعات النسوية حيث تحاول تطوير أشكال الممارسات الخطابية التي أطلق عليها الآن اسم الحوار النسوي العملي.

إن التأمل في الأمثلة السابقة يميظ اللثام عن التضليل الخطير الذي يحمله الفهم المؤتمل للخطاب العملي بوصفه تبادلًا للأفكار لا يحمل أضرارا سياسية ويحدث في مجال لا يحدده توقيت معين. ولكي تتجه النسويات صوب المسائل الأخلاقية والسياسية المحيطة بالخطاب التجريبي، لا بد لهن من إدراك أن المناقشات العملية هي أحداث تاريخية

لها عواقب حية معيشة لا يمكن التحكم فيها أو التنبؤ بها جميعا. فضلا عن هذا، ينبغي ألا ننسى البتة أن المناقشات التجريبية دائما تدفعها القوة والسلطة، يؤثر فيها القادر على الإسهام ومن سوف يُستبعد، مَنْ الذي سوف يتحدث وَمَنْ الذي سوف يستمع، مَنْ الذي سوف يُنصت إلى ملاحظاته وَمَنْ الذي سوف تهمل تعليقاته، وأي موضوعات سوف تكون المقصد وأيها ليست هكذا، ما الذي يوضع موضع التساؤل وما الذي يُسلم به، بل حتى ما إذا كانت المناقشة ستحدث أصلا أم لا. ليس الانشغال بهذه الأوجه للخطاب الأخلاقي لزاما على الممارسة النسوية فحسب، بل أيضا على النظرية الفلسفية. مثلا يمكن أن يلجأ إليها الفلاسفة لتفسير السبب الذي يجعل المشاركة الشاملة لكل الأطراف وجدول الأعمال المفتوح، في بعض الظروف، يخنقان المناقشة غير المقيدة بدلا من تزكيتها. وأيضا تساعد مثل هذه الاعتبارات في تفسير أن المجتمعات المغلقة حاجة لا يستغني عنها الخطاب أبدا.

في أن المجتمعات المغلقة حاجة إستراتيجية لا محيص عنها

أصبحت تيمة الصوت والصمت مسألة محورية في نسوية القرن العشرين الغربية والآن توجد أدبيات نسوية مكثفة تحلل هيمنة النساء على الخطاب أو إقصائهن منه. وإحدى المناقشات الكلاسيكية تتمثل في مقال غاياتري تشكرافورتي سبيفاك «هل تستطيع الخانعة الحديث؟ Can the Subaltern Speak» حيث تتناول المؤلفة بالتفصيل كيف أن نساء العالم الثالث «الخانعات» (*) يجري تمثيلهن في الخطاب بطرق تطمس ذاتيتهن فيما تدعم مآرب مؤلفي النصوص (Spivak 1988). والمثال الذي تطرحه سبيفاك، هو ممارسة الساتي أي طقس التضحية بالأرامل الهنديات بإلقائهن في محارق جنث أزواجهن في أثناء الجنازة، ما جعلهن يبدون أمام المستعمرين البريطانيين كضحايا يجب إنقاذهن من هذه المذبحة الراجعة إلى «ممارسات متخلفة» بينما يراهن بعض الرجال الهندود

(*) الخانعة هو وضع المرأة كاتبة وفي منزلة أدنى، ويمثل الخنوع في الرضا بهذا الوضع وما يستتبعه، وأن موقفها لا ينطوي على أي عناصر للثورة عليه أو حتى مسالمته وتقده. [الترجمة].

كبطلات مخلصات للتقاليد الثقافية «الهندية» (4). تتقدم الماركسية البنوية والماركسية بعد-البنوية كلتاهما بتفسير لوضع هؤلاء الأرامل تغيب فيه ذاتيتهن. وهي هذا تقرر سيففاك أن النساء الخانعات يلزمن الصمت لأن المرأة ذاتها «لا يمكنها أن تعرف نص الاستغلال الأنثوي أو أن تتحدث عنه» (Spivak 1988, 288).

إن المرأة خانعة، والسبب الذي يجعلها لا تستطيع الحديث عن استغلالها لا يبدو للوهلة الأولى سراً ملفزاً، وربما كان هذا هو أسلوب سيففاك البلاغي في إقصاها عن أن المثقفين يعجزون عن سبر أغوار اللغة الأصلية لتلك المرأة أو أنها لا تستطيع إنتاج «نصوص» لأنها أمية. ولكن لماذا لا يمكنها أن تعرف شيئاً عن مجرد استغلالها؟ حتى لو كانت غير مطلعة على النصوص الكلاسيكية التي تعرض لاستغلالها، من قبيل الماركسية، فلا بد أنها بالقطع على وعي بأن ثمة شيئاً ما خطأ في موقفها. كيف تستطيع أن تقنع وترضى بقهرها؟ تتقدم النسوية الهندية أوما نارايان بإجابة عن هذه الأحجية، فتقول:

كانت الفتيات (اللائي نشأن كجدتسي) يُزوجن فور أن يدركهن البلوغ، ولم يكنَّ قد تدرين على أي شيء يتجاوز المهام المنزلية ورعاية الأطفال، وينتقلن من الاعتماد الاقتصادي على آبائهن إلى الاعتماد الاقتصادي على أزواجهن ثم على أبنائهن حين يتقدمن في العمر. وإن كن سيبدين أصلاً أي انتقادات لأقذارهن، فسوف يتم التعبير عن هذه الانتقادات في لفة تحول دون إبداء الرغبة في أي تغيير جذري. لقد اعتبرن أنفسهن تعيسات على المستوى الشخصي، غير أنهن لم يضعن أسباب بؤسهن في سياق تنظيمات اجتماعية أوسع. (Narayan 1989, 267-68).

تومز كلمات نارايان بأن صمت المرأة الخانعة لا يضرب بجذوره فقط في الرضا بالعبودية بل في عجزها عن صياغة الظلم الواقع عليها في إطار مفاهيم. وهذا التحليل شأنه شأن كل تشخيص إنما يتضمن الوسيلة الملائمة للعلاج: ما تحتاج إليه المرأة الخانعة هو إطار تصوري،

ولغة قادرة على الإفصاح عن الأذى الواقع عليها وعن احتياجاتها وعن مطامحها. أما ما هو مطروح من خطاب أو نصوص تعرض لاستغلالها فلا يحمل مثل هذه اللغة: وحتى إن حمل وعدا صريحا بأن يحجر تلك الخانعة، فإنه يغفل الطبيعة المتميزة لقهرها، والحق أن ادعاء هذه النصوص الظاهري بالحديث عن المرأة الخانعة، فيه مصادرة على سكوتها. إن الإفصاح عن الاستغلال الواقع بشكل خاص على المرأة الخانعة يستلزم خلق لغة خاصة بها.

اللغة بنية عامة، وغياها قصور عام وليس قصورا شخصيا خاصا. وخلق لغة جديدة هو في حكم تعريفه مشروع جمعي، وليس شيئا يمكن أن ينجزه فرد بمفرده، تلك المرأة الخانعة إذا بحثت عن الدخول في الخطاب العملي بمفردها، فالأرجح أن تظل خبرتها شائثة ومكبوتة. وتستطيع أن تتقلب على صمتها فقط عن طريق التشارك مع نساء أخريات خانعات لتطویر لغة عامة تعبر عن خبرتهن المشتركة. لا بد أن تصبح المرأة الخانعة عضوا في جماعة تضع لذاتها تعريفا صريحا بأنها جماعة تتشارك في ظروف قهر مشتركة - بالمصطلحات الماركسية هي جماعة تجعل من ذاتها طبقة في ذاتها وبالمثل من أجل ذاتها. لا بد أن تطالب بهوية جماعية متميزة عن تعريف المرأة من حيث هي ابنة لأب معين أو زوجة لشخص معين أو أم لآخرين معينهم. و فقط عن طريق خلق هوية جماعية مع نساء أخريات لهن أوضاع مماثلة، ربما مع بنات وزوجات وأمهات أخريات، تستطيع تلك الخانعة أن ترى نفسها كخانعة وبهذه الطريقة فقط تستطيع أن تحطم الحواجز التي تحول بينها وبين أن تتكلم. إن الإفصاح عن الاهتمامات المتميزة للنساء يتطلب لغة واللغة بدورها تتطلب مجتمعا. ومن دون أي من هذين المطلبين يظل من المستحيل بزوغ منظورات أخلاقية مضادة للسلطة السائدة.

أصبحت المجتمعات الصغرى التي تعرف عضواتها جميعا بعضهن بعضا حاجة لا مندوحة عنها لتطوير المنظورات الأخلاقية للنسوية الغربية. لقد جعلت النسوية الغربية قادرة على أن تمنح فهما بديلا لظواهر اجتماعية يجري التعبير عنها بمفردات متميزة تتضمن تعبيرات من قبيل «التحيز

الجنساني» و«النزعة النسائية» و«التشويء الجنسي» و«الاعتصاب الداجن» (*) و«الأم البديلة» و«اليوم المزدوج» و«التحرش الجنسي» و«نهم النظرة الذكورية» و«المستيزية» (***) و«الشغل العاطفي». مثل هذه المجتمعات الصغرى تركز حول وجه معين اتخذته بوصفه تابعا للمرأة ملازما لها، وسلمت تسليميا ببعض المعتقدات، كما هي مطروحة داخل تلك الجماعة. ربما قبلت التسليم بالخطأ في النزعة العسكرية أو في الاعتصاب أو في العنف المنزلي أو في الفواحش والمصنفات الماجنة، أو ربما يقبلن التسليم بقيمة تشاور النظيريات أو إنتاج المرأة للموسيقى والأدب المكشوف. وياقتراض أن بعض هذه المعتقدات أساسية بالنسبة إلى الجماعة، فإن عضواتها يواصلن المسار لاستكشاف مضامين تلك المعتقدات ولتتقيح منظور أخلاقي متميز. مثلا حينما تُقبل مشروعية السحاق، سوف تواصل السحاقيات المسير حول السبب الذي يدفع بشرا وخصوصا من النساء لمضاجعة الجنس الأخر، وحول العواقب الاجتماعية والسياسية لتتقيح هذه المضاجعة، وحول السبيل التي عبرها أصبحت المفاهيم الغربية للجنوسة تطوي على مثل هذه المضاجعة، وحول التعريفات السائدة للجنس وللأسرة. ليس النسويات أو حتى المفكرون الأخلاقيون هم فقط الذين تطورت تحت لواء التمسك بمعتقدات معينة أو مناهج محددة. يحفل تاريخ العلم

(*) الاعتصاب الداجن date rape هو اغتصاب فتاة في أثناء موعد مسبق معها. [الترجمة]. (***) لأن هذا الكتاب موضوعه وهدفه تعدد الثقافات، يؤدي فيه مصطلح المستيزية mestizaje دورا ويتكرر كثيرا. وهو يعني حرفيا تمازج الأجناس والأعراق، كأن يكون أحد الأبوين أبيض البشرة والأخر ملونا. ولكن لم تعد تلك الإفادة البيولوجية هي كل دلالة اللفظ أو حتى المقصد الأساسي منه، بل ثمة أبعاد أهم تتمثل في التقاء ثقافتين ولغتين وهويتين في شخص واحد، لتفسر عن هوية مستجدة أو هوية مستيزية.

دخل هذا اللفظ إلى اللغة الإنجليزية ذاتها بصيغته الإسبانية من دون ترجمة لأنه في أصله لفظ إسباني يعني «مختلط»، من أجل الإشارة إلى الشخص الذي يكون أحد أبويه من الإسبان والأخر من أهل البلاد الأصليين في المستعمرات الإسبانية وخصوصا في أمريكا اللاتينية، فيشير إلى ذوي أجناس مختلطة أو أعراق متمازجة، وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكسيك، باحثين عن هوية متميزة.

هكذا يحمل المصطلح دلالة اختلاط الأعراق والثقافات واللغات أيضا، فلا يمكن وضع مقابل عربي له في كلمة واحدة أو صيغة مختصرة، ومن الأفضل أن ينتقل إلى العربية كما هو، ولنلاحظ انتقاله إلى اللغة الإنجليزية ذاتها. وكما أشرنا في التمهيد يكون من الأفضل تعريبه وتطعيم الخطاب العربي به كمفردة مستجدة لها دلالات مستجدة وتثير مشاكل مستجدة. [الترجمة].

بذكر «معاهد غير مرئية» أو جماعات من العلماء يعملون من خلال افتراضات مشتركة بينهم. أطلق ديفيد ل. هل على هذه الجماعات اسم «الديمات» (*). في مماثلة مع جموع الكائنات الحية التي تستكفي بذاتها فيما تقطنه من مستعمرات محلية تؤدي دورا مهما في التطور البيولوجي (Hull 1988, 433-34). أما مدارس الفنانين أمثال الباوهاوس فهي فكرة مألوفة جدا، وكثيرا ما عمل الفلاسفة في إطار جماعات من قبيل دائرة ينا (التي انتمى إليها هيغل) ودائرة فيينا ومدرسة فرانكفورت وفلاسفة أكسفورد (**). كل من هذه الجماعات الصغرى التي عادة ما يتقابل أفرادها جميعا وجها لوجه قامت بدورها كبوتقة فكرية يجري فيها استكشاف وتقيق منظومات من الأفكار. تلاحظ هيلين لونغينو أن التقدم في العلم سيكون مستحيلا ما لم يوضع صك الختام على أسئلة بعينها وعلى استمرار المساجلات حولها على الأقل بصفة مؤقتة. تقول:

رسالة العلم في أن يمد نطاق المعرفة تستدعي تحجيم رسالته النقدية. وإذا لم يتم التحكم في البعد النقدي للعلم، يغدو البحث العلمي مؤلفا من اختبارات لا تنتهي، وما لا حصر له من الأفكار الجديدة والاقتراحات الجديدة سوف تقع تحت طائلة الفحص النقدي الدقيق ويتم رفضها (Longino, 1990, 223).

وأیضا تطوير منظومات الأفكار الأخلاقية والسياسية يتطلب أن تظل ثمة مقدمات معينة ثابتة. وعن طريق الاتحاد حول فرضيات معينة يتشارك فيها الجميع، تقدم المجتمعات الأخلاقية والسياسية براحا عقليا

(*) يعود مصطلح الديماء والديمات demes في جذوره اللغوية إلى جذر يوناني بمعنى شعب، وتُستعمل أيضا في اليونان القديمة كتقسيم إداري يضم جماعة ترتبط بأواصر القرى وبالتجانس الديموغرافي، يتزوج أفرادها وشبه مغلقة على ذاتها. وواضح أنها في البيولوجيا تعني مستعمرة بيولوجية تضم نوعا حيا يتسم مجتمعه بخصائص شبيهة بتلك المذكورة. [الترجمة].

(**) في إطار تيار تحليل اللغة الذي شاع وذاع وعلا شأنه في فلسفة القرن العشرين خصوصا الربع الثاني منه، تشكلت «دائرة فيينا» منذ العام 1922 وهي التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية الشهير. «مدرسة أكسفورد» هي أيضا أحد فروع التيار التحليلي، ويرى فلاسفتها أن التحليل ينبغي أن ينصب على تحليلات اللغة العادية والأقوال الشائعة التي يقولها عامة الناس. أما «مدرسة فرانكفورت» فقد ظهرت في العام 1923 لملء اجتماع واقتصاد وفلاسفة ليعملوا المنهاج الماركسي في نقد المجتمع الصناعي وإبراز عيوبه. [الترجمة].

يتحرر فيه الأعضاء من الضغوط المتواصلة لدفعهم إلى تعريف مقدماتهم وشرح مفرداتهم المهنية. ولأن عدد الأعضاء صغير بشكل نموذجي ويعرف بعضهم البعض معرفة شخصية، فإن التواصل في مثل هذه المجتمعات حري بأن يكون غير رسمي وسريعا. وربما يجري اختبار الأفكار التي لم تكتمل بعد وربما تنمو وتتطور بفعل أعضاء يفكرون معا بمعنى الكلمة.

وهكذا في النسوية تمنح مثل هذه المجتمعات عضواتها الدعم المعنوي والعقلي حينما تكون الأفكار خرقا لمعايير المجتمع الأكبر. وتقرر باتريشيا هل كولينز «إن نطاقا للخطاب الأمن نسبيًا، مهما كان محدودًا، شرط ضروري للمقاومة التي تبديها النساء السودوات» (Collins 1990، 95). أما التي تتشقق وتعارض بمفردها فالأحرى أن تعد مخبولة، إن لم تعد خبيثة وشريرة، وفي غياب الدعم والتأييد حري أن يتأدى بها الأمر إلى اعتبار نفسها شريرة أو مخبولة. وتلاحظ ماريا لغونز أنه «لو لم تكن المقاومة نشاطا اجتماعيا، فمصير التي تقاوم هو الفشل في خلق عالم جديد للمعنى، خلق هوية جديدة، وعرق مستيزي. إن المعنى الذي لا يجد استجابة ويبحث عن استجابة، يفشل من حيث هو معنى» (Lugones 1992، 36). حين تتشارك الأخريات في الرؤية التي تحملها من تقاوم ويؤيدن مناهجها، تتوافر شروط لتسمية هوية معارضة ثمة في الأغلب تصديق على صحتها ومشروعيتها، بل وعلى أنها قوة مُحررة. تقول سارة هوجلاند إن «ظهوري كسحاقية كان بالنسبة إلي هو الأوبة إلى المنزل. جريتُ الإحساس بأنني أقر في بيتي وفي المركز. السحاق يلهمني، هو الذي يبث الحياة في أعطافي...» (Hoagland، 1988، 3) قد تشعر المنشقة، في إطار الأمن الذي يسبغه مجتمع محلي تنتمي إليه، أنها ظفرت أخيرا بالحرية في أن «تكون ذاتها». لم تعد في حاجة إلى الحماية أو إلى أن تتصنع وتتافق، إلى أن تتخفى. إنها أخيرا حرة في أن تكون «أصيلة» (*). في أن تقول - وبالتالي تكتشف - ما تفكر فيه حقا وفعلا. على أي حال، قد يبدو ثمة تناقض ظاهري في أن الملامح عينها التي تمكن المجتمعات الأخلاقية الصغرى من أن تحرر تفكير عضواتها قد تعمل في الآن نفسه على وضع حدود تقيد ذلك التفكير.

(*) المصطلح أصيلة وأصيل authentic، يعود إلى الفلسفة الوجودية التي عنيت كثيرا بالأصالة، حيث الوجود أصيل بقدر ما يصنع الفرد ذاته ويتخذ قراراته ويمارس خياراته، في مقابل الوجود الزائف، ويكون الوجود زائفا بقدر ما يصنعه الآخرون. [المترجمة].

المخاطر الأخلاقية والإبستمولوجية للمجتمعات المغلقة

ينعتق أعضاء المجتمعات المغلقة من الحاجة إلى الدفاع عن فرضياتهم الأساسية، وفي هذا تحرير لهم، بيد أنه أيضا يجعلهم منحصرين في حدود الأسئلة المثارة داخل المجتمع (*). في المجتمعات العلمية، غالبا ما تظل الفرضيات المشتركة مطمورة ولا يجابهون إلا العقائد التي تميز شخصا بعينه (Longino, 1990, 233). ويصدق هذا أيضا على مجتمعات اليمين واليسار والوسط في الأخلاق وفي السياسة، وجميعها تلتجئ إلى قيم مؤسسية للمجتمع، غالبا ما يسود الاعتقاد بأنها قيم محفوظة في وثائق لها وضع سلطوي، من قبيل الإنجيل أو بيان الحزب الشيوعي أو دستور الولايات المتحدة الأمريكية. ويتبع هذا أن أي خلاف ينشب داخل الجماعة يؤخذ حرفيا بوصفه مساجلة حول كيفية تأويل القيم المؤسسة للمجتمع أو تأويل نصوص.

على الرغم من أن تطوير أنساق الأفكار الأخلاقية والسياسية سيفقدو في حكم المستحيل ما لم يكن ثمة فرضيات أولية تم التسليم بها في المدى الزمني المعني، فإن تلك الفرضيات إذا كانت لا تتعرض البتة للمساءلة والاعتراض سوف تصبح الأنساق المؤسسة عليها شكلا من أشكال العقائد الإيقانية القاطعة dogma. ويوجد أعضاء المجتمع أنفسهم مجبرين على التعبير عن شكوكهم وعن عدم اتفاقهم مع الجماعة بأسلوب ملتو، أو ربما يكبحون الرغبة في التعبير عن هذا كلية، أو على أحسن الفروض يفصحون عنه بلغة تتشد القبول أو مفرطة في التعميق والإتيان بالنصوص الشواهد. أما من هم خارج المجتمع فقد يعتبرونه مجتمعا معبرا عن عواطف ومعتقدات، خصوصا إذا كانت الأفكار التي يلتزم بها هذا المجتمع لها طابع هرطقي أو خارج عن الأصوليات.

كل المجتمعات تمارس ضغوطا على أعضائها ليسايروا التأويل السائد للفرضيات والقيم التي يجتمعون عليها. والأرجح أن تكون هذه الضغوط

(*) نلاحظ أن المؤلفة في هذا الجزء من الفصل تتحدث عن فلسفة المجتمعات الصغرى بشكل عام، وخصائصها وسمات تكوينها من حيث هي مجتمعات صغرى متميزة، لذلك لا يكون الحديث هنا - وفي أجزاء أخرى آتية - كسابقه بصيغة جمع المؤنث السالم، لأن الحديث هنا يشمل مجتمعات تضم رجالا، أو حتى قد تقتصر في بعض الأحيان على الرجال، لذلك من الأفضل ترجمته بصيغة الجمع المذكور الذي تفرضه اللغة العربية حين الحديث عن الرجال والنساء معا. وكما أشرنا في التصدير اقتضى التدقيق في الترجمة بذل الجهد في كل موضع لتحديد هل Feminists نسويات أم نسويون.

مكثفة خصوصا في المجتمعات الصغرى المعارضة المحاصرة بضغط المجتمع الأكبر. ولأن مثل هذه المجتمعات تخشى أن يستوعبها أو يهزمها المجتمع الأكبر فإنها تعتبر التوافق الداخلي شرطا ضروريا لبقائها، وفي هذه الملبسات قد تبدو المعارضة والاختلاف خيانة. وأيضا من الأرجح أن تكون مقاومة المجتمعات للمساءلة والاعتراض وللتغيير أكبر حين يكون الأعضاء المنشقين بحكم تعريفهم لأنفسهم قد انضموا أساسا للمجتمع كأعضاء مؤسسين، طالما أن المنشق يتحدى الأعضاء الأكثر أصولية في المجتمع لكي يغير معتقداته الأثيرة ويهدد قيما أساسية في تكوين شعورهم بما يكونونه. وحين يعتبر الأعضاء هويتهم جزءا لا يتجزأ من ماهية المجتمع الصغير، فقد يخشون أيضا من أن يؤثر تغيير في قيم هذا المجتمع على صورته في أذهان من هم خارجه، بل ويخشون أيضا من انعكاس التغيير على الأعضاء شخصا. وإذا كان للمجتمع قائد أو قواد، فقد يتتابه مع التوجس من أن المنشقين قد يمثلون تهديدا لسلطتهم، وإذا كان عملهم مع المجتمع المعني أساسيا في نشاطهم الحياتي تتزايد احتمالات مواجهتهم لهذا التحدي خصوصا.

معظم المجتمعات الصغيرة تشجع التوافق من خلال جزاءات رسمية وغير رسمية، حتى ولو كان هذا لا يتجاوز استقبال أفكار معينة استقبالا باردا أو السخرية منها. وأيضا، كثيرا ما تبحث مثل هذه المجتمعات عن تقوية ولاء المجموعة عن طريق تنمية الشعور بالسيادة والأفضلية وذلك من حيث العلاقة مع المجتمع الأكبر. تحفز أعضاء المجتمع الصغير على اعتبار أنفسهم نخبة مستتيرة، وعلى نبذ أولئك الذين لا يتفقون معهم بوصفهم مخطئين أو جهلة أو ضحايا لوعي زائف. لعل هذا التصور مفيد في تبرير اختلاف معايير السلوك تجاه أولئك الذين هم داخل المجتمع وأولئك الذين هم خارجه. يمثل التهديد بطرد العضو السلاح الأمضى في يد المجتمع لدفع الأعضاء إلى التوافق، ويشحذ من حدة هذا السلاح ذلك الإحساس بأنه مجتمع متماسك يضم أعضاء ذوي حيوية خاصة، ينعمون داخله بمنظور أسمى للدين أو للعلم أو للسياسة أو للأخلاق. المنشق الذي لن يتوافق مع الجماعة لا يهدده الإقصاء منها فحسب بل أيضا وصمه بأنه

ليس جديرا بالانتماء إليها. يوضع في زمرة المنشقين عن العقيدة أو الكفرة أو الدجالين الآفاقين، أو الخائنين المرتدين أو القائمين بالثورة المضادة، لم تعد العضوة نسوية مخلصه أو لم يعد العضو شيوعيا مخلصا، أو لم يعد أمريكيا بحق.

في معظم المجتمعات الصغيرة، يمثل النبذ والإقصاء العقوبة القصوى التي تفرض التوافق مع المجتمع. أما عن مدى نجاح هذه العقوبة في قمع المنشقين فإنه يعتمد على نوعية المجتمع موضع النظر، وعلاقته بالمجتمع الأكبر، وعلى استطاعته تلبية احتياجات أعضائه، ومقدار ما يشعر به الأعضاء من انتماء لهذا المجتمع واتكال عليه. إذا آمن أعضاء مجتمع ديني بأن الحرمان الكنسي ينتج عنه الخلود في نار جهنم فسوف يتوافر لديهم دافع في غاية القوة للتوافق مع المجتمع، وبالمثل تماما حال الأعضاء في تنظيم مهني الذين ينتج عن طردهم وإقصائهم حرمان من امتيازات شغلهم لمهنتهم. وعلى العكس من هذا نجد مشهد الإقصاء من عضوية نادي السباحة قد يكون غير سار لكنه ليس مثيرا للخوف، لأن عضوية النادي لا تمثل الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الأعضاء المران والانتماء الاجتماعي.

حين يكون الانتماء لمجتمع معين مسألة مركزية بالنسبة إلى إحساس العضو بهويته، فمن المرجح أن يتضخم التهديد بالإقصاء والطرده ويتخذ صورة مبالغا فيها وتتجاوز المألوف. قد تمثل مغادرة المجتمع فقداننا للتواصل مع القيم الدينية أو الأخلاقية أو السياسية أو الثقافية التي تهب حياته المعنى. قد يمثل هذا فقداننا للموئل العاطفي والإحساس بالانتماء، وفقدان الزملاء والرفاق والأصدقاء والأحبة. تتزايد هذه المخاوف بشكل خاص بالنسبة إلى أعضاء المجتمعات العرقية/الإثنية والمجتمعات المعارضة، لأنه ليس من المحتمل أن توجد بدائل متاحة. وهذا أحد الأسباب التي تجعل الولاء للمجتمع وانضباطه أقوى بشكل خاص بين الأقليات العرقية والثقافية، وفي كلا التيارين اليميني واليساري في المشهد السياسي.

قد تختار بعض المجتمعات أن تتخذ مسبقا إجراءات ضد التحديات التي تواجه معتقداتها وقيمها، وذلك عن طريق تحجيم التفاوت بين

قولة الأخلاقيات النسوية

أشخاص الذين تقبلهم في عضويتها، واستبعاد الذين يحملون فكرا قد ينطوي على أفكار أو قيم مثبتة بل واستبعاد الذين لهم هيئة غير مقبولة. قد ترفض الأقليات الإثنية أو الثقافية قبول من ينتمون إليها نصف انتماء أو من تم «تفريهم»، وجماعات السحاقيات قد ترفض المخنثات، وقد تستبعد مجتمعات المثليين اللواطيين الذين يحتفظون بميل نحو الإناث. إن سياسات الاستبعاد الواعية تعمل على تعزيز التوجه نحو تجانس الثقافة الذي يوجد في كل مجتمع صغير يعتمد أعضاؤه على بعضهم في نيل الدعم العاطفي وبالمثل الدعم الفكري (Young 1990, 235). وتسييس حدود المجتمع يخدم في صون «نقاء» معتقداته وقيمه عن طريق الحيلولة بين أعضائه وبين التحديات التي يمثلها الفكر البديل (Phelan 1989).

وثمة عدد من الأخطار الإستمولوجية والأخلاقية وثيقة الصلة تقع في المجتمعات المغلقة. إنها تتضمن أخطار الكبت وإنكار الاستقلالية والإيقانية القطعية والنفاق وخداع الذات والنخبوية والتحيز. ولهذا الأسباب أزعج هنا أن المجتمعات المغلقة، على الرغم من أنها ضرورة لا محيص عنها من أجل تطوير بدائل نسقية لتلك الأنساق التي تفرضها القوى المهيمنة، فإن ما تنتجه من بدائل لا بد أن يخضع في النهاية لتقييم أخلاقي أوسع. ومن أجل رفع درجة تسوية الاتفاق الأخلاقي حول المجتمع المصغر، فإنه يلتزم بالضرورة بأن يضع التزاماته الأساسية تحت طائلة الفحص النقدي من قبل من هم خارجه.

عولة الخطاب النسوي

بالنسبة إلينا في النسوية الغربية المعاصرة، لكي نجعل التزاماتنا الأساسية مفتوحة أمام الفحص النقدي، لا بد من اعتبار، أو إعادة اعتبار، منظورات كنا حتى الآن نستبعدها. ربما يعني هذا أن علينا إعادة النظر في ذلك الاتجاه الغربي المعادي للنسوية الذي يؤكد أن المرأة مكانها المنزل وأن مسائل الاغتصاب الداجن أو التحرش الجنسي إنما هي تلفيقات اختلقها خيالات نسوية مصابة بالبارانويا. وأيضا قد يعني هذا أننا نأخذ في اعتبارنا منظورات غير غربية، خصوصا تلك التي تتجاهلها وسائل الإعلام الغربية

أو تعمل على تشويه سمعتها. وعلى أي حال فإن المطلب الملح والعاجل هو أن تتعلم النسويات الغريبات كيف ينصتن باحترام واهتمام للنساء غير الغريبات مما نسميه بالعالم الثالث، بمن فيهن من نسوة جرى إسكات أصواتهن، حتى في داخل أوطانهم⁽⁵⁾. وبمزيد من التخصيص، يجب أن نتبع الحجة النقدية التي تتقدم بها عضوات المجتمعات غير الغريبة اللاتي يشاركننا بعضا من التعهدات الأساسية الخاصة بنا بيد أنهن قد لا يوافقنا في منظورات بعض المسائل أو يتمسكن فيها بمنظورات مخالفة. إنها مجتمعات يوجد بيننا وبينها اختلافات معينة لكن نظل نتشارك في بعض المسائل الأساسية، والحوار النقدي مع عضواتها حري بأن يكون ذا فائدة فورية في تزكية إعادة تقويمنا وتقيحاتنا لوجهات النظر الخاصة بنا، وذلك أكثر كثيرا مما يحققه الحوار مع عضوات لهن تعهدات ورؤى^(*) للعالم (worldviews) تبعد وتناهى تماما عن تعهداتنا ورؤانا. وأيضا نجد الحوار مع أولئك اللاتي يشاركننا الكثير من قيمنا وتعهداتنا لضرورة عملية لا غنى عنها لكي يحدث التغيير الاجتماعي في سياقات ديموقراطية.

البعض قد يعارض إمكان الحوار النسوي العالمي على أساس أن النسوية ليست حركة عالمية. مثل هذه النظرة قد تتمسك بها حتى بعض النسويات الغريبات، اللاتي يفترضن أنه يمكن تحسين أوضاع جموع من النساء غير الغريبات من خلال طرح أفكار النسوية الغريبة. تلاحظ تشاندر تاليد موهانتي أن النسوية الغريبة كثيرا ما تتصور «المرأة العادية في العالم الثالث» على أنها «تخوض حياة منقوصة نقصانا جوهريا يقوم أساسا على جنوستها الأنثوية (تقرأ: مُقيدة جنسيا) وعلى أنها منتمية لـ «العالم الثالث» (تقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، مُقيدة بالتقاليد، محصورة في الأسرة، ضحية، وما إليه). تضع موهانتي مقابلة بين هذا التمثيل للنساء غير الغريبات وبين المظهور من تمثيل لذات النساء الغريبات «بوصفهن متعلمات، عصريات،

(*) معاني الكلمات لا يحكمها القاموس فحسب، بل محكومة أيضا وأحيانا أكثر بالبرجماتيات أي التداولية، نقول هذا في تبرير استعمالنا الآن لكلمة «رؤى» فمعناها القاموسي أنها جمع لـ «رؤيا» أي حلم صادق، ولكن التداولية في اللغة العربية المعاصرة أفرطت في استعمال «رؤى» جمعا لرؤية بمعنى نظرة أو وجهة نظر ونحن نساير التداولية ونستبجح استخدام «رؤى» بإيقاعها الجميل لتعني وجهات نظر. [الترجمة].

يتملكن التحكم في أجسادهن وفي حياتهن الجنسية، وينعمن بالحرية في اتخاذ القرارات الخاصة بهن» (Mohanty 1991b, 56).

كثيرا ما توسم النسوية، من قِبَل غير الغربيات ومن قِبَل الغربيين على السواء، بأنها حصريا ظاهرة غربية. تلاحظ كوماري جاياوردنا «إن مفهوم النسوية ... بات مصدرا لكثير من الخلط والإرباك في بلدان العالم الثالث، وبأساليب مختلفة كثيرا ما يزعم أهل التقاليد والمحافظةون السياسيون بل وحتى بعض أهل اليسار أن النسوية من منتجات الرأسمالية الغربية «المنحطة»، أي القائمة على ثقافة أجنبية لا تلائم النساء في العالم الثالث، أي أنها أيديولوجية نساء برجوازيات موضعها في الغرب، وأنها لهذا تجعل النساء يفترين عن ثقافتهن أو يخرجن عن مسارها، عن الدين والمسؤوليات الأسرية من ناحية، ومن الناحية الأخرى عن أشكال النضال الثوري من أجل التحرر القومي ومن أجل الاشتراكية» (Jayawardena 1986, 2).

ومن المفارقات أن المعادين للنسوية من غير الغربيين وكثيرات من النسويات الغربيات يتشاركون معا في الاعتقاد بأن النسوية أساسا ظاهرة غربية، وهذا في الواقع اعتقاد خاطئ. تتقدم كوماري جاياوردنا بالوثائق التي تثبت كيف أن النساء في آسيا وفي الشرق الأوسط منذ القرن التاسع عشر فصاعدا قد حاربن متضامنات ضد خضوعهن وخنوعهن، على الرغم من أن النساء غير الغربيات يتخلفن كثيرا عن المرأة الغربية في تكوين منظمات مستقلة للمرأة، ويفقنها في التعبير عن أنوثتهن في سياقات النضال القومي وفي حركة الطبقة العاملة وهَبَّات تمرد الفلاحين (Jayawardena 1986). وكتبت أوما ناريان تقول إن الألم الذي يدفع النزعة النسوية الهندية التي تنتمي إليها «كان سابقا على التعليم وعلى «التغريب»، وكانت الدعوة إلى التمرد ذات جذور مختلفة وأكثر أولية، ولم تكن مسألة تصويرية أو مسألة إنجليزية، بل مسألة مصوغة باللغة الأم» (Narayan, 1997, 7).

وتلاحظ تشاندرا تالبيد موهانتي إنه ليس من الممكن أن توجد نسوية غير متعارضة أو «خالصة» (Mohanty 1991a, 20). والآن نجد العالم الواقع فيما وراء الغرب الصناعي يعمل على تكاثر الجماعات الكبيرة

والصغيرة معا، والتنظيمات الحكومية والتطوعية كليهما، المكرسة جميعها لتحسين وضع المرأة، ونجد أن معتقدات تلك الجماعات، في السياق الغربي وغير الغربي معا، تخفف من حدة التوتر بين الأفكار المحافظة والأفكار الراديكالية. مثلا، بعض الحركات غير الغربية التي يُفترض أنها تحمل بطاقة «النسوية» قد فشلت في التصدي لأشكال من الهيمنة تؤثر في حيوات النساء الفقيرات والقرويات أو في الطعن في أيديولوجية الأسرة من الطبقة المتوسطة، بينما توجد جماعات غير غربية أخرى تعنى بزيادة اعتماد المرأة الفقيرة على ذاتها وبتوسيع مجالات الخيارات المتاحة أمامها بيد أنها تحجم عن تحدي السيادة الذكورية بشكل مباشر (Newland 130، 1991)، أو تتجنب الكنية «نسوية» لأنها تتصورها كحركة للنساء البيض من الطبقة الوسطى يمكن تعريفها تعريفا يقصرها على أن تكون كفاحا ضد التمييز بين الجنسين (Johnson-Odim 1991، 313). في كل أنحاء العالم، تتعرض النسوية للمعارضة وللضر والأذى.

عدد لا يحصى من الجماعات خارج العالم الغربي، سواء كانت تقبل أو لا تقبل الكنية النسوية، تعمل الآن من أجل رفع شأن ما أسمته ماكسين مولينو «مصالح الجنوسة» النسائية. وضعت مولينو تعريفا لمصالح الجنوسة بأنها «تلك التي تستطيع النساء (أو يستطيع الرجال فيما يخص هذا الأمر) تطويرها بفضل ما تعزوه الجنوسة لهن (أو لهم) من موضع اجتماعي» (Molyneux 232، 1985). وتفرق مولينو في مصالح الجنوسة بين المصالح العملية والمصالح الإستراتيجية. تنشأ مصالح الجنوسة النسائية العملية مباشرة عن المواقف العينية في حياتهن وتشمل الضرورات التي يلح إشباعها الفوري من قبيل الطعام والحماية والماء والدخل والرعاية الصحية ووسائل الانتقال. تلاحظ مولينو أن المطالبة بها «لا تتعدى بشكل عام... الصور السائدة للخضوع على الرغم من أنها تنشأ عنه مباشرة» (1985، 232-3). والحق أن التوجه لمصالح النساء الجنوسية العملية يمكن أيضا أن يعزز القسمة الجنسية للعمل عن طريق تعزيز الفرض القائل إنه من مسؤوليات النساء توفير التموين لأسرهن. وعلى العكس من ذلك يجري تعريف مصالح الجنوسة الإستراتيجية بوصفها ضرورة التقلب على خنوع النساء. ووفقا لما تقوله مولينو، فإن هذه

المصالح الإستراتيجية يمكن أن تضم كل ما هو آت أو بعضا منه:
إلغاء القسمة الجنسية للعمل، التخفيف من عبء
الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، إزالة الأشكال المؤسسية
للتمييز من قبيل حقوق امتلاك الأراضي والعقارات، أو
الحصول على القروض والائتمان، تأسيس المساواة
السياسية، حرية الاختيار في إنجاب الأطفال، واتخاذ
معايير ملائمة لمواجهة عنف الذكور وتحكمهم في النساء
(Molyneux 1985، 233).

إن رفع شأن المصالح الإستراتيجية الجنوسية لهو من عمل الجماعات
التي يرجح كثيرا تشاركتها في التعهدات الأساسية التي تتمسك بها كثير
من النسويات الغربيات⁽⁶⁾. أما جماعات القواعد الشعبية المحلية المتكرسة
لمخاطبة الاحتياجات الإستراتيجية الجنوسية للنساء في العالم الثالث، فإنها
وبسبب ما نتوقعه فيها من طبيعة متحدية، لا تلقى دعما، لا من الحكومات
القومية ولا من وكالات العون التي تعمل بين حكومتين (Moser 1991،
109-10). قد ينظر إلى هذه الجماعات بوصفها مجتمعات للمقاومة يمكن
مقارنتها من زوايا عديدة بمجتمعات النسوية الغربية. ومثل بعض جماعات
النسوية الغربية، التي قد تفتح مراكز لرعاية صحة المرأة أو لتسيير العريات
أو ورش الصيانة المنزلية، رأت جماعات غير غربية عديدة أنها يمكن أن
تطور مهارات وحوافز ضرورية لمخاطبة مصالح المرأة الجنوسية الإستراتيجية
عن طريق العمل الفوري من أجل المصالح الجنوسية العملية. من الأمثلة
على هذا المنتدى مناهضة قهر النساء، الذي عقد في العام 1979، بدأ
حملاته الدعائية في بومباي بجذب الانتباه إلى مسائل من قبيل الاغتصاب
وحرق العروس ولكنه سرعان ما غير هذا ليدور حول الإسكان، الذي كان
مشكلة خاصة ملحة لنساء تعرضن للهجر أو سوء المعاملة من أزواجهن في
ثقافة لا تسمح تقاليدنا للمرأة بحق امتلاك مسكن خاص بها. وحين جرى
تنظيم المنتدى حول مسألة اللامأوى، فإن هذا أثار الوعي بالانحياز إلى
الذكور، وبالمثل في تأويل حقوق السكن، وقد حمل هذا أقصى تأكيد لوضع
الاحتياجات الجنوسية الاستراتيجية للمرأة المتصلة بحقوق السكن في صميم

الأجندات السياسية للتيار السائد (Moser 1991، 109).

وحتى إذا سلمنا بأساس ذي مغزى للتماثل بين تعهدات للنسوية الغربية وما تتعهد به نساء غير غربييات من أجل دفع وتطوير مصالح جنوسية إستراتيجية للمرأة، فسوف تنشأ عقبات أمام الخطاب القائم على مساواة حقيقية والشامل حقاً (7). ولا يزال من المستطاع التغلب على هذه العقبات فيما يختص بإمكانية الخطاب النسوي العالمي.

من الذي يمكن أن يساهم في الخطاب النسوي العالمي؟

إذا كانت الشمولية تعهداً تلتزم به النسوية، يمكن للمرء أن يستتج بصورة معقولة تماماً أن كل معنى بإنهاء تبعية النساء مؤهل للمشاركة في خطاب نسوي عالمي. وعلى أية حال، فإن الخروج بهذا الاستنتاج يعني أن تناقضى عما اعترفنا به سابقاً من أن الخطاب ليس تجريداً لاتاريخياً بل هو سلسلة من الالتقاءات المتميزة بين أفراد محددتين تحدث في أمكنة معينة وأزمنة محددة، وهم أفراد يقابلون بعضهم وجهاً لوجه في علاقات اجتماعية معينة بما في هذا علاقات السلطة. وحتى لو جادلت بأن المساواة والانفتاحية والشمولية إنما هي معايير محورية للخطاب الأخلاقي النسوي، فقد رأينا أن هذا لا يتعارض مع الحد من دخول البعض في مناقشة بعض المواضيع في بعض المناسبات.

وحيث نضع مثالي الانفتاح والشمولية موضع الممارسة، فمن الضروري أن نتذكر كلا من التشكيل الاجتماعي للعقلانية الخلقية والتفاوتات الشاسعة في القوة حالياً بين العالم الغربي والعالم غير الغربي. تفضي النقطة الأولى إلى أنه من المعقول تماماً أن نستبعد من مناقشات أخلاقية معينة أولئك الذين لا يبدو أنهم يتقاسمون الاعتقادات التي يمكن أن تقوم المناقشات العقلانية على أساس منها، والحق أن أولئك الناس هم الذين يستبعدون أنفسهم. أما النقطة الثانية فتعزز بأنه قد يكون معقولاً في بعض الأحيان بالنسبة للمجتمع الأخلاقي المحصور أن يستبعد أعضاء مجتمعات أخرى أقوى، خصوصاً حين يكون مقصد المجتمع المحصور متجهاً إلى مسائل معينة داخلية أو أهلية، من قبيل المثال المذكور آنفاً بشأن

العنف ضد المرأة من قبل مواطنيها من الأهالي الأصليين. قد لا يرغب أعضاء الجماعات الخانعة التابعة في أن يناقشوا مع أعضاء مجتمعات أخرى أقوى مشاكل تؤثر على مجتمعاتهم، خصوصا إذا كانت المجتمعات الأقوى تزعم فعلا التفوق الثقافي. ولعله شكل من أشكال الخيانة أن يستمع المرء إلى نقد ممارساته الثقافية من جانب دخلاء من الخارج، وحضور الدخلاء الذين يُنظر إليهم باعتبارهم أقوى قد يثبط المناقشة بين أعضاء المجتمع. إن مثال الخطاب المنطلق غير المقيد قد يسمح في بعض الأحيان، بل يتطلب، باستبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مجال خطاب الجماعات الخانعة، ولا يفضي هذا بطبيعة الحال إلى أنه من المشروع بالمثل لأعضاء المجتمعات المهيمنة أن يستبعدوا من مناقشاتهم أعضاء الجماعات التابعة، خصوصا حين تكون الجماعات المهيمنة بصدد مناقشة ممارسات لها تأثيرات بالغة على الجماعات الخانعة.

ولكن حتى لو كانت ثمة أسباب وجيهة لاستبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مناسبات معينة للخطاب، فإن عناية الدخلاء بوضع المرأة في ثقافات معينة ليست بالضرورة أمرا غير مشروع. وحين يعتق النسبوية الثقافية من هو نسبيا أقل قوة وسلطة وأقل ثراء، فقد يكون هذا الاعتناق وسيلة للتعبير عن مقاومة الإمبريالية الثقافية، أما حين يناصره من هو أكثر ثراء وقوة، فمن الأرجح أن النسبوية الثقافية، من ناحية أخرى، تعبر في هذه الحالة عن غطرسة إمبريالية من حيث هي إصرار من قبل مركزية-إثنية على الأفضلية المطلقة لمعايير الثقافة الأكثر ثراء. على سبيل المثال، هي قطعا وقاحة من جانب النسويات الغربيات أن يفترضن أنهن يدركن بالفعل المشاكل التي تواجه النساء خارج نطاق الغرب، أو أن لديهن بالفعل الخبرة بكيفية حل تلك المشاكل، بيد أنه لا يبدو أمرا ثقافيا خطيرا أن نفترض من دون نقاش أن النساء غير الغربيات قانعات وراضيات بتلك الحياة التي تراها المرأة الغربية حياة مقيدة منهوكة أو منحطة. وفي المقابل، من المشروع بالمثل للمرأة غير الغربية أن تتساءل عن مشروعية ممارسات تتقبلها النسويات الغربيات على نطاق واسع، ممارسات قد تشمل العمل في مجال الجنس أو التحاق النساء بالجيش.

تتطلب النسوية العالمية العناية بأمر النساء في مجتمعات محلية أخرى وأمم أخرى، وتختلف إثارة التساؤلات بشأن التسويغ الأخلاقي للممارسات الأجنبية اختلافا كبيرا عن الإدانة القاطعة لتلك الممارسات، ودع عنك التدخل من جانب واحد لتغييرها.

وفي مناقشة شيقة للمزايا والعيوب النسبية للأهلين والدخلاء الذين ينخرطون في النقد الاجتماعي، يحاج ديفيد كروكر بأن الأهلين ليسوا بالضرورة أصحاب امتياز حصريا لتقييم أخلاقيات ثقافتهم. يتمتع الأهلون بأفضلية فهم المعنى الثقافي لممارسات مجتمهم، والقادرون على التعبير عن تقويماتهم بلغة مفهومة في مجتمهم المحلي، ويمتلكون للانشفال بنقد مجتمعاتهم موقعا لا نزاع فيه ولا غبار عليه، غير أنهم يعانون أيضا من قصورات لافتة، منها مثلا الجهل المحتمل بطريق بديلة لرؤية الأشياء أو للفعل، وإمكانية تعرضهم لضغوط اجتماعية قد تكبح حريتهم في التعبير عن انتقاداتهم. أما الغرباء من الخارج فيعانون من قصورات تتمثل في أن المعاني الثقافية غير مألوفة لهم، وإمكانية الغطرسة الإثو- مركزية أو عكسها، وإضفاء الصبغة الرومانتيكية على الثقافة موضع النظر، بيد أنهم يتمتعون أيضا بأفضليات المنظورات الخارجية، التي قد ترفع النقاب عن أشياء محجوبة عن الأهلين في الداخل، وأن الأفكار الأخلاقية الجديدة مألوفة لهم، ويتمتع الدخيل بحرية اجتماعية نسبية في قول ما يريد أن يقوله (Crocker 1991).

وعلى الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافة أخرى. ولهذا فإن اللائي يناصرن المصالح الجنوسية الإستراتيجية للمرأة في الغرب وفي العالم الثالث معا لن يعتبرن تساؤلات وانتقادات النظريات للممارسات الخاصة بثقافتنا [الغربية] هي بالضرورة وقاحة وتجاوزا، بل الأحرى أن يعتبرنها مرجعيات أخلاقية. وبالنسبة للنسوية، فأن تصبح عالمية لا يعني أن النسويات الغربيات ينبغي أن يعتبرن أنفسهن مبشرات حاملات رسالة الحضارة إلى أراضي البدائيين والهمج، ولكن عالمية النسوية لا تعني أيضا أن المعنيات بأمر تبعية وخنوع النساء

في الثقافات الخاصة بهن تلغي تعهد النساء في الثقافات الأخرى بهذا. بالنسبة للمستوى الأخلاقي على الأقل، تعنى النسوية العالمية أنه يجب على النسويين في كل ثقافة أن يعيدوا فحص واختبار التعهدات الخاصة بنا في ضوء منظورات تخلقت في ثقافات أخرى، فنستطيع أن نتعرف على بعض الحدود والانحيازات في المعتقدات والفروض الخاصة بنا. وبطبيعة الحال، يجب أن تكون التقييمات الأخلاقية لأية ممارسة ثقافية دائما «منغمسة» فيها وليست «منفصلة» عنها، تأخذ في اعتبارها ممارسات الثقافة ومدرجاتها، بل وعواطفها، (Nussbaum and Sen 1989، 308). لقد اقترحت في مواضع أخرى أن المفهوم النسوي للخطاب، بتأكيد على الاستماع والصدقة الشخصية والاستجابة للعواطف واهتمامه بأن يتجه إلى تفاوتات القوة، ملائم على وجه الخصوص لتيسير أمر مثل ذلك التقييم المنغمس.

وقد رأينا بالفعل أن أكثر الأعضاء التزاما في أي مجتمع من الأرجح أن يتحدوا منزلة المنشقين من حيث هم أهلون، وفي سياق ينتمي إلى العالم الثالث، بُذلت بعض المحاولات أحيانا لإضعاف الثقة في أصوات النسويات الأفارقة أو اللاتي تلقين تدريبا غربيا يتعلق بوظائف الخدمات الطبية، حين هببن لمناهضة ممارسات تقليدية من قبيل جراحة الختان، وذلك عن طريق عرض انتقاداتهن بأنها صادرة عن من لم يعدن عضوات أصيلات في مجتمعاتهن المحلية. لكن عضوية المجتمع المحلي تكون من بعض الجوانب، وليس من جميع الجوانب، مسألة تعريف- ذاتي، ونادرا ما يتضح من الذي يحق له تعريف الآخرين بوصفهم من داخل أو خارج المجتمعات المحلية الخلقية، أو تعريف العملية التي يتم بها هذا. كل المجتمعات تتغير، ولا يوجد سبب لتعريف مجتمع من خلال أشد عناصره محافظة أو لافتراض أن الأفراد الذين ينشقون عن بعض المعتقدات الأخلاقية لمجتمعهم هم ناقضون لعضويتهم في ذلك المجتمع.

إن الاعتراف بإمكانية، والحق بحتمية، الاختلاف داخل المجتمع وبالمثل بين المجتمعات الأخلاقية إنما يضي تعقيدا على نموذجنا البسيط المأخوذ به حتى الآن لأهل الداخل وللدخلاء من الخارج. مثلا، إذا كان

علينا أن نضع تحديدا مفاده أن المسائل التي تبدو اهتماما لجماعة واحدة فقط إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهم، حتى إن العاهرات فحسب هن اللاتي يقومن أمور البغاء، والنساء الأفارقة فقط هن اللاتي يستطعن مناقشة استئصال البظر وخفض الشفرتين، فسوف تواجهنا على الفور مشاكل مستجدة حول الهوية والسلطة والمشروعية. من التي لها الحق في أن تتحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها ومن أين أنت بسلطتها؟⁽⁸⁾، هل تستطيع من هي خارج عالم البغاء أن تتحدث باسم العاهرات اللاتي يعملن في البغاء الآن؟ والمرأة الأفريقية التي تلقت تعليما غريبا، هل تمثل النساء الأفريقيات الأخريات تمثيلا عادلا؟ لا ميرر لافتراض أن الأفريقيات أو العاهرات أو السحاقيات أو الأمريكيات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقة متماثلة على حد سواء، وأن النساء اللاتي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكات المنشقات عن تلك الجماعات. ومن المهم ملاحظة كيف أن النساء الحضريرات من الأهالي الأصليين اللاتي شاركن في مناظرة بيل قد عملن على الحط من مشروعية صوت توبسي نابرولا نلسون عن طريق وسمها بأنها «تقليدية»، على الرغم من أنه من الممكن جدا إقامة الحجة على أن نلسون مؤهلة للحديث باسم نساء الأهالي الأصليين الأخريات بشكل أفضل من منافساتها المتعلمات تعليما غريبا وذلك تحديدا بفضل هويتها التقليدية. بعض النساء من الأهالي الأصليين اللاتي لم تتح لهن الفرصة للمشاركة في مساجلة منشورة قد يكن متفقات مع نلسون في الترحيب بتدخل غريبة من الخارج تجعلها شهاداتها المهنية قادرة على أن تجعل صوتها مسموعا، بينما يتم تجاهل الأصوات الخاصة بهن.

معظم الناس ينتمون في واقع الأمر لأكثر من مجتمع واحد، فيما بات العالم يسير بخطى متسارعة نحو أن يصبح كلا متكاملًا من خلال التجارة الدولية وهجرة السكان والاتصالات الإلكترونية، والمجتمعات بالمثل يتسارع توافقها معا، ويتسارع تغير الأفراد نحو أن يصبحوا متعددي الثقافات واللغات. ولدت الشاعرة مينا ألكسندر Meena Alexander في الهند، وتعلمت في شمال أفريقيا وبريطانيا، وتعيش الآن في مدينة نيويورك،

وتصف نفسها بأنها امرأة «انفلقت بفعل هجرات متعددة». كل شيء يأتيني إنما يأتي موصولاً بوصائل. امرأة شاعرة، امرأة شاعرة ملونة، امرأة شاعرة من الجنوب الهندي تكتب أبياتاً بالإنجليزية، تتحدث لغة بعد-استعمارية، بينما تنتظر الضوء الأحمر لتبديل العملة في برودوي. امرأة شاعرة من العالم الثالث، تأخذ ما تراه حقاً لها داخل مدينة في مانهاتن، وتتظلم القصائد حول المآزق الكريهة في خط مترو الأنفاق... (Nair 1991, 71)

وحتى النساء اللاتي لا يبرحن أبداً مجتمعاتهن المحلية في مواطنهن الأصلية، فالأرجح لهن في ظروف العالم المعاصر أن يعملن على تقييم حياتهن في ضوء ما يعرفنه عن وضع النساء في الثقافات الأخرى - وإن كان يظل صواباً أنه من الأرجح للنساء غير الغريبات أن يعرفن عن الثقافات الغريبة أكثر مما تعرفه النساء الغريبات عن الثقافات غير الغريبة. وعندما تمارس المؤثرات الخارجية فعلها عبر استجابة محلية لأشياء تعلمنها في أي مكان، نجد نسياوم ومعه سن (*) يقيمان الحجة على أن تقييم ممارسات الثقافة المعطاة يظل أقرب إلى أن يكون داخلياً وليس خارجياً. وهما يجادلان بأن «نقد وضع النساء، لنقل مثلاً في إيران اليوم بالإشارة إلى الحرية التي تستمتع بها النساء في أي مكان آخر، لا يعد أمراً خارجياً أكثر مما تعد الإشارة إلى وضع النساء في ماضي إيران ذاتها أمراً خارجياً» (Nussbaum and Sen 1989, 321).

على الرغم من أن المجتمعات الثقافية ليست أوهاماً، فإنه يتعاضم وضعها في سياق عالمي أوسع حيث المتمسكات بالأخلاق التقليدية كثيراً ما يُنحَن ويولولن من استحالة إبعاد المؤثرات الخارجية أو الأجنبية. لا يقتصر الأمر على وجود أشكال عديدة من التدخلات الاقتصادية والسياسية المباشرة بل كذلك، حين تكون الاتصالات العالمية بمثل هذه

(*) أمارتيا سن عالم اقتصاد وفيلسوف هندي بارز. نشر في السبعينيات نظرية عن المجاعة ونقد آليات السوق الحرة واقتصاد الأسرة، تعد من المعالم البارزة في الفكر بعد الاستعماري. تستفيد النسوية كثيراً من رؤيته وتسرف في تفعيلها، فيكرر ذكره في هذا الكتاب، وثمة حديث مفصل عنه في الفصل الأخير. [الترجمة].

السرعة والكثافة، فإن مجرد مثل طرق بديلة للحياة يصبح في حد ذاته تدخلا أخلاقيا. مرة أخرى يجب ملاحظة أن الضغوط الخارجية للتغيير أقوى كثيرا على الثقافات غير الغربية منها على الثقافات الغربية وأن الاقتصادات والثقافات الغربية سوف تقوض حتما بعض جوانب الثقافات غير الغربية بينما تعزز جوانب أخرى. ولأنه لا يبدو أن ثمة ما يحول دون هذه الاحتمالات، فإنه ذو أهمية خاصة للنسوية الغربية أن تبحث عن سبل تجعلها متحالفة مع النساء غير الغربيات الباحثات عن الاضطلاع بتلك التطورات حتى يستطعن تحسين، بدلا من تقويض، المصالح الإستراتيجية الجنوسية للمرأة في مجتمعاتهن المحلية.

ما الذي تتضمنه أجندة النسوية العالمية؟

كثيرا ما افترضت النسويات الغربيات أن الأولوية في الخطاب النسوي العالمي يجب أن تعطى لما يتصورنه ممارسات غير غربية مهولة مثل تعدد الزوجات، والإجهاض الانتقائي للأجنة الإناث، وعزل الإناث، وزواج الأطفال والزواج المتفق عليه، والطلاق من جانب واحد، دفع ثمن للعروس وحرق العروس، وواد الإناث، ويفوق هذه الموضوعات جميعا في وقتنا الراهن ما يسمى بختان الإناث أو الاستئصال الجراحي لأعضاء الأنثى التناسلية. وهذا الموضوع الأخير على وجه الخصوص، أصبح الآن مثالا صارخا في المناقشات الغربية الدراسية للكونية الخلقية مقابل النسوية الثقافية، وتولد عن الاهتمام بهذه المسألة أدبيات هائلة في موضوعات من قبيل اللامقايسة الخطابية والنسوية الخلقية.

من الطبيعي أن تمتعض النساء غير الغربيات مما يعتبرنه تركيزا غربيا حسيا على أشكال العلاقة الزوجية والممارسات الجنسية غير الغربية (9). وتستند المناقشات الغربية النمطية إلى افتراض أن ختان الإناث غير مبرر أخلاقيا، وبالتالي يتم تأطير القضية بوصفها قضية تحقيق التوازن بين تهديدات لصحة وجودة حياة النساء في العالم الثالث في مواجهة شروء أمومية أو إمبريالية ثقافية. ويتصل بهذا مشكلة مفادها أن التركيز الزائد على هذه الممارسات يشجع النسويات الغربيات على اعتبار أنفسهن

مبشرات ينشرن الرسالة الحضارية النسوية، على حين يضعن في الآن نفسه النساء غير الغريبات في موضع المتخلفات والهمج والضحايا. وأخيراً، فإن المناقشات الغربية لجراحة ختان الأنثى وللممارسات غير الغربية المماثلة تؤدي كثيراً إلى تجانس مفضل بين المجتمعات غير الغربية وتتجاهل وجود أشكال للانشقاق بين الأهالي الأصليين فيها (10).

وبصرف النظر عن الظروف التي قد تضيء مشروعية على إقحام الدخلاء لأنفسهم في شئون أهلية خاصة بمجتمع آخر أو مجتمع محلي آخر أو أمة أخرى، فإن عالمنا المعاصر الذي يتزايد تكامله وتوحده لا تتقصه المسائل التي تؤثر على النساء بشكل أكثر اتساماً بالسمة العالمية. البعض يتعلق حول ظاهرة تنتشر في أرجاء العالم بأسره وهي العنف المجنوس ضد النساء، وقد تم استكشاف هذه الظاهرة في محاكمة عالمية أقامتها منظمات نسائية غير حكومية التقت في فيينا في العام 1993 بالتزامن مع المؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنسان ليحاجوا بأنه تم الاعتراف بأن العنف ضد النساء انتهاك لحقوق الإنسان، وكذلك لتسليط الضوء على الصلات بين القتل والتعذيب والإكراه الجنسي وسوء معاملة النساء وضعفهن الاقتصادي. وثمة مسائل أخرى عديدة معالجتها مرهقة أكثر للنسويات الغريبات، مادامت المناقشات قد تكشف عن أن معظم الغريبات على الجانب الخاطئ وليس على الجانب الصائب من القسمة الخلقية. وفي مركز هذه المباحث غير المريحة مسألة عدالة النظام العالمي ذاته، وهذا سؤال تناولته بشكل مباشر قلة من النسويين الغربيين وخصوصاً النسويين الفلاسفة.

هناك طرق عديدة تجعل ما يحدث في أحد جانبي العالم يؤثر على النساء في الجانب الآخر، وحتى لو كان قهر نساء العالم الثالث لا يمكن رده إلى الإمبريالية، فإنه مع هذا يوجد في سياق هيمنة اقتصادية توطدها التدخلات العسكرية الغربية، إما بشكل مباشر وإما بالتفويض والوكالة، ولهذا نجد المسائل التي تهتم بها النسوية الدولية لا تشمل فقط المسائل الجنوسية صراحة، من قبيل جهود الوكالات الغربية لكي تضم «التمية» تحت لوائها نساء العالم الثالث أو التحكم في خصوبتهن عن طريق ربط ما

يسمى بالمساعدات بحظر الإجهاض أو التاكيد على استعمال وسائل منع الحمل، بل تشمل أيضا مسائل أقل إفصاحا عن هويتها الجنسية، مسائل عن طبيعة التنمية والقوى التي تحددها في الوقت الراهن.

وفي خضم كل هذا، لعل المسائل الضاغطة أكثر من سواها هي مسائل ديون العالم الثالث للغرب. إبان أواخر الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، حين كان معدل الفائدة منخفضا، انهمك العالم الثالث في تلقي قروض ضخمة لتمويل التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وفي نهاية السبعينيات، مع ارتفاع معدلات الفائدة، تفاقمت مصاعب العالم الثالث في دفع فوائد قروضه، ونشأت أزمة الديون العالمية. ومنذ العام 1982 بدأت مؤسسات المال الغربية المهيمنة تفرض سياسات «الإصلاح الهيكلي» القاسية على دول العالم الثالث، مؤسسات مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، همها الأول وشغلها الشاغل أن تضمن خدمة الديون المستحقة للبنوك الغربية، وتصر هذه المؤسسات على تنمية توجهها الصادرات إلى العالم الثالث، وتتطوي على اختزال حاد للوظائف الاقتصادية ووظائف الرفاهة الاجتماعية في دول العالم الثالث، وجاء نتاج هذا في وقت مبكر هو العام 1986، متمثلا في تدفق نقدي صاف من العالم الثالث إلى الغرب بلغ حجمه ما يساوي ثلاثة أضعاف سائر المعونات التي تلقاها العالم الثالث من مصادر غربية. وهذا الاستنزاف لثروات العالم الثالث أدى إلى عواقب كارثية محتومة انصبت على مستوى معيشة غالبية نساء العالم الثالث، وإن كانت النخبة فيه قد استفادت منها (11). (George 1988, 1992) إن القضايا المتصلة باهتمامات النسوية العالمية تشمل نقل مواطن الوحدات الصناعية للشركات متعددة الجنسيات من الغرب إلى العالم الثالث، واستنزاف متعدد الجنسيات لموارد العالم الثالث، ولعل الأعم من كل هذا هو المفهوم الغربي للتنمية وأنماط الاستهلاك (Mies 1986; Shiva 1988; Mies and Shiva 1993; Scott 1996; Enloe 1990; et al 1988). يزودنا هذا بسياق لمناقشة مسائل من قبيل الاضمحلال البيئي في العالم الثالث والغرب كليهما (Shiva 1988)، تهريب الهيروين والكوكايين

(George 1992)، والنزعة العسكرية (Enloe 1990)، والسياحة، بما فيها من سياحة جنسية (Enloe 1990)، والحد من الانفجار السكاني (Hartmann 1987؛ Jacobson 1990؛ Dixon-Mueller 1993)، والتجارة الدولية غير المشروعة في النساء.

التغيرات المحدثة في نظام الاقتصاد العالمي لا تترك التأثيرات نفسها على نساء الغرب ونساء العالم الثالث؛ وبشكل عام تكون التأثيرات معاكسة أكثر لأوضاع النساء في العالم الثالث، وتستفيد من هذه التغيرات قلة قليلة من نساء العالم الثالث ونسبة أكبر كثيرا من نساء الغرب، على الأقل في بعض الجوانب، على أن النساء الأشد فقرا يعانين أكثر وأكثر في كلا «العالمين». فضلا عن هذا، تترك البنية المعاصرة للنظام الاقتصادي للعالم، تأثيراتها على حياة النساء في كلا «العالمين»، بشكل مختلف عن تأثيراتها على حياة الرجال، وبصفة عامة يكون من نصيب النساء التأثيرات الأكثر فظاظة وخشونة. ولهذا السبب نجد هذه المسائل التي تبدو للنظرة السطحية غير مجنوسة هي المشاغل النسوية الأكثر إلحاحا.

هل ثمة مجتمع للخطاب النسوي العالمي؟

كثير من التقارير الغربية عن العقلانية الأخلاقية تستدعي مفاهيم مؤمثلة للمجتمع الأخلاقي⁽¹²⁾. تهينا المؤمثلة نماذج نظرية تلقي مزيدا من الضوء، بيد أنها قد تضلنا كذلك. ومشروعنا الخاص لتطوير مفهوم نسوي للخطاب الأخلاقي العملي مدفوع باقتناع مفاده أن المجتمعات المؤمثلة التي يصادر عليها كثير من فلاسفة الأخلاق في الغرب إنما تحجب الكثير من المعالم المميزة للخطاب الأخلاقي التجريبي التي تشمل الاعتبار الخاصة بالقوة الاجتماعية.

بعض الكاتبات اقترحن ضرورة تفهم النسوية العالمية في حدود «مجتمع متخيل» (Mohanty 1991، 4؛ Ferguson 1995). أصبح هذا التعبير جاريا في المرحلة الراهنة بفضل كتاب بندكت أندرسون «المجتمعات المتخيلة Imagined Communities»، وهو كتاب يصف الأساطير والممارسات التي

يستخدمها بناء الدول القومية الحديثة ليخلقوا معنى للهوية القومية الجماعية وللوطنية بين بشر يتباينون (Anderson, 1983). يرى أندرسون أن كل المجتمعات ترتبط معا بفعل تشاركها في تصور لتاريخها وتقاليدها وأفكارها وقيمها، ومن هذا الاستبصار تخرج أن فيرغسون بتخطيط يوعز بأن التفكير في النسوية العالمية في حدود مجتمع متخيل قد يلهم النسويات كأفراد بأن ينظرون إلى أنفسهن كأعضاء في أختية عالمية. وتؤكد فيرغسون على أن مثل هذا التحديد يجب أن يكون أكثر من خيال، وتطالب بالانخراط في طقوس فعلية تصنع المعنى والقيمة للنساء اللاتي لا ينتمين إلى أصل قومي واحد (Ferguson 1995, 385). بيد أن مارغريت ووكر تتخوف من مخاطر تخيل مجتمع نسوي عالمي. «تخيل المجتمعات يفوينا لأنه يسلمنا إلى راحة نفسية ملموسة، ومشاعر عارمة بالانتماء والاهتمام بالأمر، المجتمعات المتخيلة غير ملائمة أو خطيرة لأنها تصرف انتباهنا عن المجتمعات الفعلية» (Walker 1994, 54).

كثيرا ما نفضل معالم المجتمعات الفعلية وما تتسم به من سيولة وعدم تجانس داخلي. حدود المجتمع التجريبي تتغير وتتبدل ويمكن اختراقها، المجتمعات التجريبية يتنازع بشأنها المنشقون وعادة ما ينتمي أعضاؤها إلى جماعات شتى. وتجاهل هذه الجوانب في المجتمع التجريبي يشجع ما أسمته أوما نارايان «مذهب الماهوية الثقافية»، أي مذهب الصور المتخيلة لسياقات قومية وثقافية كـ «غرف مغلقة»، بحيث تكون منيعة أمام التغيير، ذات فضاء متجانس «داخلها»، يسكنه «الداخل الأصلاء» الذين يملكون جميعا تفسيراً موحداً ومتسقاً لمؤسساتهم وقيمهم» (Narayan 1997, 33). وكثيرا ما جرى استخدام «الماهوية الثقافية» لخدمة الأغراض الاستعمارية، بيد أن نارايان تلاحظ أن النسوية الغربية الآن تتخذها أحيانا دون تمحيص في جهود ذات مضمون نبيل هو التعرف على «الاختلاف» والاعتراف به. تحتاج نارايان بأن الماهوية الثقافية متأشكلة، ليس فقط لأنها غير موثوقة تجريبيا، ولكن أيضا لأنها تزكي التقابلات الحادة، والتقابلات مثل كل الثنائيات تبالغ في الإعلاء من قيمة قطب بينما تبخس قيمة القطب الآخر. الماهوية الثقافية مطابقة

لرسم التناقض الحاد بين الثقافة الغربية والثقافات غير الغربية. إحدى صورها تعهد إلى «الغرب» الالتزام بقيم من قبيل الحرية والمساواة، على الرغم من أمثلة لا حصر لها على القهر وعدم المساواة بين الغربيين، بينما تصور مثل تلك الممارسات المروعة لكن الاستثنائية من قبيل طقس الساتي على أنه مركزي في الثقافة «الهندية» (Narayan 1997)، وثمة صور أخرى للماهوية الثقافية تتقبل رسم الثقافات غير الغربية في شكل رومانتيكي بوصفها ثقافات روحانية ومتناغمة، فيما تمثل الثقافة الغربية بوصفها حصريا مادية وتعمل على الإبادة الجماعية للثقافات الأخرى. إن الماهوية الثقافية تُشَيِّ الاختلافات بين «الشرق» و«الغرب»، وإذ تفعل هذا فإنها تغالي في صعوبات الخطاب بين النسويات في كل من هذين «العالمين».

وثمة مخاطر أخرى تحيط بتخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، تتضمن الإغراء بتخيل معارضة ما تحملها النسوية العابرة للقوميات ضد ما هو شعبي جماهيري، وفي داخل هذه المعارضة ثمة حكم فاصل على التأويلات المحلية المتباينة لتبعية النساء. ولعل هذا يشجع على قبول نموذج للعقلانية الخلقية، تبعا له تولد المجتمعات المحلية منظورات خلقية متميزة قد يجيزها المجتمع العالمي ولعلها تتلقى التصديق النهائي بإجماع النسويات كافة على قبولها. مثل هذا النموذج قد يكون بسيطا وأليا بطريقة مضللة، وذلك بالاعتماد على تفرقة الوضعيين الجدد بين «الكشف» و«التبرير»، فيما يجري تجاهل الطابع المؤقت الذي لا محيص عنه لما تتفق عليه النسويات. وأخيرا، فإن فكرة المجتمع المتخيل قد تلهي النسويات عن إدراك التفاوتات الحقيقية والمستمرة للسلطة داخل المجتمعات وبينها معا. تلاحظ ووكر مخاطر:

الاستجابة لمجتمع (دولي أو عالمي) متخيل للنساء أو للنسويات، في حين نفضل في أن نأخذ في اعتبارنا، أو أن نتحمل مسؤولية، أن مجتمعاتنا القومية والثقافية الفعلية وعبر طرق عديدة تجعل المجتمعات المتخيلة استحالة محضة، وأن التوسل بها غير ملائم، ولعله يزيد الطين بلة.

(Walker 1994, 54).

وعلى الرغم من المخاطر الفعلية للمجتمعات المتخيلة، أقترح ألا تؤخذ هذه المخاطر بوصفها اعتراضات نهائية على أي تخيل للمجتمع النسوي، بل هي بالأحرى تحذيرات ضد تليفيق يوتوبيات خطابية نضفي عليها الرومانتيكية. وإذا كانت كل المجتمعات متخيلة، بمعنى أنها تعتمد على مفهوم ذاتي يجري التشارك فيه، فسوف تصبح إعادة اختراع وإعادة تخيل مجتمعات هي مهمة سياسية حاسمة تضطلع بها النسويات، على المستويات المحلية والقومية والعالمية (Narayan 1997). وعلى أية حال، فإننا حين نتخيل مجتمعا للخطاب النسوي العالمي، يجب علينا أن نتحاشى توليد صور نسوية من المؤثرات الساذجة اللاسياسية التي يجري إنتاجها في التيار الأساسي السائد للنظرية الأخلاقية، مثلا يجب أن نتجنب مصادرات الأختية العالمية التي لم تتضح بعد. وبدلا من هذا، يجب علينا معرفة كيف أن مجتمعات الخطاب النسوي العالمي ليست خيالات فلسفية أو سياسية، بل كيانات حقيقية بدأ تواجدها الفعلي. عدد لا يحصى من النسويات ينخرطن فعلا في مناقشة مسائل تعبر حدود القوميات ويتزايد تعاونهن في العمل من أجل استهداف تلك المسائل. ليس مجتمع الخطاب النسوي العالمي مجتمعا واحدا منفردا، لأن الخطاب النسوي العالمي يجري في شبكات متعددة ومتداخلة من الأفراد والمجتمعات، ووفق أجنادات شتى ومتباينة. والحق أنه مجتمع قيد التشكيل وهو، بهذا المفزى، ليس فقط مثاليا وخياليا فقط بل أيضا يُعاد تخيله باستمرار. إن التخيلات النسوية تعطي مُثلا لنطمح إليها، إنه تخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، دائما نشد أن يكون أكثر شمولية وانفتاحا وينفع كموجه مساعد على كشف الخطاب النسوي الأخلاقي، وبالمثل ينفع كأساس للفعل النسوي السياسي.



النسوية، وحقوق الإنسان للمرأة، والاختلافات الثقافية

سوزان مولر أوكين

إن الحركة العالمية المحدثه من أجل حقوق الإنسان للمرأة دفعت إلى إعادة التفكير في حقوق الإنسان كما كنا نفهمها سابقاً، وإلى درجة جديدة بالاعتبار. ومادامت انتهاكات عديدة لحقوق المرأة تحدث في المجال الخاص للحياة الأسرية، وتجد تسويقها في الالتجاء إلى معايير ثقافية أو دينية، فإن كلا من الأسر والثقافات (متضمنة وجوهها الدينية) سوف يخضع للفحص النقدي الدقيق.

في العقدين الماضيين، تم الاعتراف على الصعيد العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وذلك على مستوى

«إن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواء مستجدة»

أوكين

القواعد المحلية وصولاً إلى مستوى المؤتمرات الدولية، وقد استدعى هذا إعادة النظر في حقوق الإنسان إلى درجة لها شأنها، ونحتاج إلى الكشف عن هوية العديد من حقوق الإنسان المعينة الحيوية بالنسبة إلى جودة حياة النساء، وإلى العمل على أن ننهي بحسم الأخطاء المتعلقة بالجنوسة. في هذا المقال، سوف أبين أولاً كيف أننا لا نستطيع الاعتراف بالعديد من مثل هذه الحقوق بوصفها من حقوق الإنسان من دون أن تواجهنا بعض التحديات الكبرى سواء بالنسبة إلى المفهوم في حد ذاته أو بالنسبة إلى بعض المؤسسات الأساسية في جميع الثقافات الإنسانية، وبالتأكيد الأسر والأديان. وبعد هذا سوف أستكشف بعضاً مما هو مهم ويتصل بهذا، وافتقاد الاتصال بين النسوية الغربية - خصوصاً النسوية الغربية الأكاديمية - والحركة العالمية لحقوق المرأة. وأخيراً سوف أقدم بعض الأفكار حول النقد النسوي (وهي أفكار أثارته قراءة أعمال النسويين وحضور ملتقيات الناشطات النسويات المتعلقة بقضايا المرأة في الثقافات الأخرى)، وأيضاً بعض الأفكار حول ما أراه من صنوف الدعم الذي يستطيع النسويون الغربيون تقديمه للحركة العالمية من أجل حقوق المرأة. في الآونة الأخيرة، كثيراً ما ترد في الأخبار العالمية أنباء عن بعض حقوق المرأة الأساسية جداً - حرية التنقل والعمل خارج المنزل، سلامة الجسد والتحرر من العنف - لذلك سوف أشير كثيراً إلى مثل هذه الأمثلة ولكن باعتدال، وإنني إذ أفعل هذا لا أقصد أبداً التقليل من أهمية حقوق أخرى حيوية، من قبيل الحقوق في الرعاية الصحية وفي مستوى معيشي لائق، وما إلى ذلك.

ومنذ بدايات حركة حقوق الإنسان فيما بعد الحرب العالمية الثانية، جرى اعتبار النساء رسمياً حاملات لحقوق الإنسان. لقد تم إعلان المساواة في الحقوق بين البشر بغض النظر عن الجنس، منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948، وفي بضعة إعلانات لاحقة، بما في ذلك الميثاقان الدوليين للأمم المتحدة، وهما ميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وميثاق الحقوق المدنية والسياسية. غير أن النساء من حيث الممارسة الفعلية عانين من التمييز ضدهن في كل بلدان العالم، بأساليب

تتلاقى وتتآفر معا، وإلى مستويات تختلف اختلافا شديدا. وعلاوة على هذا، كثيرا ما كان ينظر إلى أسس التمييز ضد النساء، ولا يزال ينظر إليها في بقاع شتى من العالم (في بعض الجماعات الثقافية أو الدينية حيثما توجد في أي قطر) على أنها أسس طبيعية ومحتومة ومحمودة أكثر كثيرا من أي أسس أخرى للتمييز يمنعها إعلان حقوق الإنسان من قبيل العرق أو الدين أو الرأي السياسي. والحق أن التمييز على أساس الجنس كثيرا ما يجد تبريره في أنه يتوافق مع العديد من الثقافات الفاعلة في العالم الآن، بما في هذا المناحي الدينية لتلك الثقافات.

والآن يبدو من اللافت حقا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للعام 1948 ينبغي أن يتبرأ بوضوح وجلاء من التمييز بسبب الجنس، بافتراض أنه لم يكن يوجد بلد واحد في العالم في ذلك الوقت لا تمارس قوانينه التمييز بسبب الجنس بشكل روتيني، وكثيرا ما يحدث هذا في مسائل الحقوق الأساسية. كانت فرنسا وإيطاليا قد منحتا من فورهما المرأة حق التصويت فقط، ولم تكن سويسرا قد فعلت هذا (في الانتخابات العامة) حتى العام 1973. وفي معظم البلدان لا يزال التمييز على أساس الجنس قائما، في التوظيف وقوانين الأسرة وفي العديد من المجالات الأخرى في الحياة، وسوف يظل هذا روتينا متبعا لسنوات عديدة قادمة، ولا يزال انتهاك حقوق الإنسان الأساسية للمرأة أمرا مألوفا (انظر مثلا 32، Bunch 1994-34)، غير أن الفجوة الواسعة بين إعلانات الحقوق والممارسة الفعلية باتت نمطا شائعا. ويمكن أن يسفر هذا عن مفارقة مريرة، فكما سوف تبين بضعة أمثلة مقتبسة لاحقا، حتى الإعلانات التي تستهدف صراحة حقوق المرأة (مثل إعلان العام 1967) و«ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة» في العام 1979 قد وقعت، بل صدقت عليها حكومات لدول نجد قوانينها أو الممارسات المقبولة فيها أبعد ما يكون عن تنفيذ أحكام هذه المواثيق. بشكل عام، نجد الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان العالمية تطالب بحقوق المرأة على أساس من المساواة مع الرجل وتستخدم لغة محايدة إزاء الجنسين. ومع ذلك، فكما لاحظت أخيرا معلقتان نسويتان يمكن أن يكون

هذا «سلاحاً ذا حدين إذا استخدم للتكامل بالنساء لإخفاقهن في مطابقة المعايير المتفق عليها المنتظرة من الرجال» (Kaufman and Lindquist، 1995، 121 - 22). استهدف الإعلان الأول تحديداً حقوق الإنسان للمرأة، أما «ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة»، فقد ابتعد عن اللغة المحايدة إزاء الجنسين لكي ينصب على قضايا من قبيل إجازة الأمومة، والرعاية الصحية المتعلقة بالحمل، والعمل على تأكيد حق المرأة في التعليم والتوظيف. على أي حال تزايد إبان العشرين عاماً الماضية الاعتراف بأن أولئك المطالبين بأن تكون حقوق الإنسان للمرأة على قدم المساواة مع حقوق الرجل، حين تؤخذ مطالبهم مأخذاً جاداً سوف تستدعي إعادة تفكير أكثر وأكثر في مفهوم حقوق الإنسان.

وبشكل خاص خلال الإعداد لعقد مؤتمر الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان، الذي أقيم في فيينا في العام 1993، تأتي الدافع لإطلاق عريضة كبرى عبر أرجاء العالم بأسره، «وانطلقت مثل الصاروخ» (Friedman 1995، 28). دعت العريضة إلى أن المؤتمر ينبغي أن «يهدف إلى معالجة شاملة لحقوق الإنسان للمرأة في كل مستويات فاعلية هذه الحقوق» وإلى الاعتراف بالعنف القائم على أساس الجنوسة «بوصفه انتهاكاً لحقوق الإنسان يستدعي إجراءات فورية» (Friedman 1995، 28). وكنتيجة لهذا ولتخطيط إستراتيجي وحد النساء من مناطق شتى، أصبحت جماعات حقوق الإنسان للمرأة إلى حد بعيد هي الأكثر تنظيمًا بين المنظمات الأهلية المشاركة، وكان لها تأثيرها الكبير على إعلان فيينا وعلى برنامج العمل، وجرى متابعة هذا وتحسينه في المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين، في سبتمبر من العام 1995.

لماذا كان من الضروري إعادة النظر في حقوق الإنسان - كما كانت مطروحة - من أجل استهداف حقوق مهمة كثيرة للمرأة؟⁽¹⁾، أساساً لأن المفهوم المبكر لـ «حقوق الرجل» في القرن السابع عشر والمفهوم الأصلي لـ «حقوق الإنسان» العالمية في أواسط القرن العشرين، كليهما على السواء، قد صيغا بفعل أذهان تضع الذكر بوصفه ربا للأسرة. وجرى تصور كليهما بوصفه حقوقاً لمثل أولئك الأفراد في مواجهاتهم بعضهم لبعض،

وخصوصا في مواجهاتهم للحكومات التي يعيشون في كنفها. وبشكل عام كان من المسلم به أن ثمة مجالا للخصوصية، تحميه الحقوق من أي تدخل خارجي، ولكنه من الداخل ليس بالضرورة محكوما وفقا لحقوق أعضائه. ويصعب التشكك في أن جون لوك ومعاصره وأن الذين صاغوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كليهما على السواء، حين كانوا يفكرون في حاملي الحقوق «الطبيعية» و«الإنسانية» على التوالي التي جادلوا من أجلها ونادوا بها، قد وضعوا في أذهانهم أولا وقبل كل شيء الذكور كأرياب للأسر (Bunch 1995؛ Okin 1989a, esp. 42 - 45 Pateman 1994). وكمثال للمسائل الخاصة التي لن يسمح لأحد بالتدخل فيها، يعطينا لوك قرار الأب بمن سوف يتزوج ابنته (29 - 28، Locke 1950). ولا يذكر شيئا حول أي حقوق قد تطالب بها الابنة في هذه المسألة. وسوف نذكر لاحقا بعض الأمثلة المماثلة لهذا الطمس لحقوق المرأة في القرن العشرين. يتزايد حجم أدبيات حقوق الإنسان النسوية التي تجادل بأن التفكير في حقوق الإنسان ينحاز إلى الذكر، وأن أولويات هذا التفكير يجب أن تنتقل إلى حقوق المرأة لكي يتم الاعتراف الكامل بها بوصفها من حقوق الإنسان. ليس صلب المسألة في أنه قد تم الاعتراف بمطالب الرجال في الحق «أ» والحق «ب» والحق «ج»، بينما لم يتم الاعتراف بمطالب النساء في هذه الحقوق عينها، لكن لن نقول إن هذا لم يحدث قط. المشكلة أنه تم تشييد النظريات القائمة لحقوق الإنسان وتأليفها وتحديد أولوياتها على غرار النموذج الذكوري. وحين نأخذ في الاعتبار بالمثل خبرات النساء الحياتية، فإن هذه النظريات والتأليفات والأولويات تتغير تغيرا كبيرا. والأمثلة على القضايا التي تأتي في المقدمة، بدلا من تجاهلها في الواقع، تشمل الاغتصاب (بما في ذلك الاغتصاب من قبل الزوج، والاغتصاب أثناء الحرب) والعنف المنزلي والحرية الإنجابية وتقدير قيمة رعاية الأطفال والمهام المنزلية الأخرى بوصفها عملا والفرص غير المتساوية للنساء والفتيات في التعليم والتوظيف والإسكان والائتمان والرعاية الصحية. لقد كان الهدف - الذي تحقق إلى حد كبير من خلال مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، وتحقق أكثر وأكثر من خلال المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في

بكين - هو أن ندرج في صلب خطاب حقوق الإنسان قضايا يغلب أن تكون مسائل حياة أو موت بالنسبة إلى النساء (وبالنسبة إلى الأطفال)، لكنها كانت مسائل ينظر إليها سابقا «على أنها جانب من حركة حقوق المرأة، وبالتالي فهي جانب من أجندة ذات اهتمامات خاصة وبوصفها هامشية بالنسبة إلى المسؤولية الأخطر للقانون الدولي عن حقوق الإنسان» (Peters and Wolper 1995، 2).

إن بعض انتهاكات حقوق الإنسان المعترف بها عموما تتخذ أشكالا مرتبطة تحديدا بالجنوسة، هذه الأشكال لم يكن معترفا بأنها نماذج لانتهاك حقوق الإنسان. في العادة يرتكب هذه الانتهاكات أقوى أعضاء الأسرة في حق الأضعف. مثلا، من المعترف به بشكل عام أن الرق انتهاك أساسي لحقوق الإنسان. لكن حين يزوج الأب الابنة مقابل المال أو حتى حين يبيعها لقواد لا يعتبر هذا النموذج حالة من حالات الرق. إذا دفع الزوج لزوجته مهرا (*) أو تزوجها من دون موافقتها وهي بالغة راشدة، أو إذا أبقاها داخل جدران المنزل، ومنعها من الالتحاق بعمل مدفوع الأجر، أو استولى على أجرها، وإذا ضربها لأنها لا تطيعه أو لأن حظها عاثر، فلن يعترف بأن هذه المظاهر للعبودية تعد انتهاكا لحقوق الإنسان في مناطق عديدة من العالم. والواقع أن معظم هذه الأفعال تعد في بعض المناطق مقبولة تماما داخل حدود السلوك العادي للأبساء أو الأزواج والملائم ثقافيا (2). وأيضا حتى وقت حديث، قليلا ما كان ثمة اعتراف بأن النساء تخصيصا أكثر عرضة للوقوع في براثن الفقر، ويحتجن إلى الخدمات الاجتماعية الأساسية، من

(*) في الهامش الوارد فورا - الرقم 2 - تذكر المؤلفة الوجه الآخر لمسألة المهر الذي تكرر ذكره أكثر من مرة. وهي لا تضع أي تحديد يفيد بأنها تقصد بالمشكلة الثقافية الهندية التي تتعدق فيها إشكالية المهور كثيرا، بل تناقش الكتابة المهر على إطلاقه، وهو من معالم الثقافة الإسلامية. وفي هذا نقول لها إن موقفها من المهر والتسليم المبدي بأنه جريمة في حق المرأة، تمثيل عيني للاختلافات الثقافية وعجزها عن أن تفهم حقا منظورا ثقافيا مختلفا، فهي لا تعلم أن قيمة المهر لا تتدخل إطلاقا في تحديد طبيعة العلاقة بين الزوجين، وأن المهر رمز لجدية الارتباط، وفعليا لتأسيس منزل وحياة جديدة، (الوضع الأكثر شيوعا في مصر أن يسهم كل طرف بما يستطيعه ويدخل المهر في إطار استطاعة العريس). على أي حال، يحسب للثقافة الإسلامية الآن قوة ورسوخ مؤسسة الزواج بما لا يقارن بوضعها المهترئ في الغرب، ألم تجعل المؤلفة الاختلاف في صلب عنوانها؟ ومع كل الاختلافات والتعدديات يجذبنا في هذا الكتاب مصادرتة على أن الغرب ليس على صواب دائما، وبالتالي نقول إن الشرق ليس هو المنقوص دائما. [الترجمة].

قبيل الرعاية الصحية، بسبب قدراتهن البيولوجية الإنجابية، وبالمثل بسبب اضطلاعهن فعليا في كل المجتمعات بمسؤولية أكبر عن الأطفال. حتى معظم نشطاء حقوق الإنسان، وإلى وقت قريب جدا، لم يكونوا يرحبون بالاعتراف بالعديد من الانتهاكات التي تقرها الثقافات وبمحالات إهمال المرأة بوصفها انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من هذا، فإنه في وقت حديث، وخصوصا خلال العقد الأخير من السنين، تعرض هذا الفهم لتحدي قوي، مثلا استغرق الأمر الانتظار حتى العام 1995 في بكين ليعترف المجتمع الدولي بحق المرأة في رفض الجماع. وحتى آنذاك، كانت ثمة معارضة من بعض الجهات، من ضمنها الفاتيكان، حيث كان ممثلوها «يعارضون صياغة» هذه المادة (New York Times, 1995).

إن أولئك الذين يسعون إلى تأسيس حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يشيرون أيضا إلى أن التفكير الأسبق في حقوق الإنسان يركز على الحكومات من حيث إنها هي التي تنتهك حقوق الإنسان، ويتضح هذا جليا في صياغة معظم الاتفاقيات الدولية. مثلا «ثمة ملمح أساسي للتعريف القانوني الدولي للتعذيب، وهو أنه يحدث في المجال العام: فلا بد أن من «يقترفه أو يحرض عليه أو يأذن به أو يوافق عليه موظف رسمي أو شخص يتصرف بصفته الرسمية». (Charlesworth 1994، 72، n. 103). ولكن بينما تستطيع الحكومات غالبا أن يكون لها تأثيرها في العديد من انتهاكات حقوق الإنسان للمرأة، أو تعمل على تقليلها أو تحاول استبعادها، فإن الانتهاكات ذاتها تحدث على الأرجح من قبل الرجال كأفراد (وأحيانا من قبل النساء، أيضا). إن الانتهاكات القائمة على أساس الجنوسة «غير مرئية»، وجانب من أسباب هذا يعود إلى إهمال الحديث عن حقوق الإنسان في المجال الخاص أو المنزلي. إنه في هذا المجال تعيش الجحافل الجرارة من نساء العالم الجانب الأكبر من حياتهن (وفي بعض الحالات، يعيشن فيه فعليا حياتهن بأسرها)، وتحدث فيه أعداد هائلة من حالات انتهاك حقوق الإنسان للمرأة (2، Peters and Wolper 1995).

في بلدان عديدة - على الأقل خلال أوقات السلم - تكون أخطر بيئة بالنسبة إلى المرأة هي المنزل الذي تعيش فيه. ثنائية العام/ الخاص، التي تؤدي إلى فرضية مفادها أن حامل الحقوق هو رب الأسرة، وأن أحد حقوقه المهمة حقه في خصوصية حياته الشخصية والأسرية، ثم تضع عراقيل خطيرة في طريق حماية حقوق النساء والأطفال (3). المشكلة تتركب من الإهمال والإنكار، كليهما معا، لاختلافات القوة والسلطان داخل العائلة، ومن الفرضية القائلة «إن أمور الأسر تسير برفق لا نتوقعه أبدا في السوق أو في المجال السياسي» (33 - 117، Pateman 1989؛ Okin 1989b). من الواضح أن تعزيز حقوق الإنسان للمرأة يتضمن إجراء تغييرات في نطاقات من الحياة عادة ما نعتبرها خاصة، و«استدعاء مسؤولية الحكومة في هذه النطاقات، يتطلب تعديلا كبيرا في توجهات قانون حقوق الإنسان» (20، Friedman 1995). وتلاحظ شارلوت بنش أن العمل في ميدان حقوق الإنسان يسوده الاهتمام بانتهاك الحقوق المدنية والسياسية للرجال في المجال العام، وتقول إنهم «لا يخشون الانتهاكات في المجال الخاص للمنزل، فتلك أراض هم سادتها» (13، Bunch 1995). وعلى العكس من ذلك، «يقع الجانب الأكبر من العنف ضد المرأة في المجال «الخاص» الأهلي غير الحكومي» (72، Charlesworth 1994). ومن المهم أيضا أن نلاحظ كيفية حدوث الأشياء في المجال الخاص للشؤون المنزلية، بما فيها القرارات وكيف تتخذ وكيف تتوزع المسؤوليات والأعمال، فهذا له ثقله الكبير على تحديد من سوف يساهم مساهمة مكتملة وفعالة في المجال العام للسياسة والمجتمع المدني والأسواق (13، Bunch 1995).

يتفاقم وضع انتهاكات الحقوق الخاصة بفعل أمر واقع يحدث، ألا وهو تزايد الكناية عن تقييد أو إنكار حقوق الإنسان للمرأة بتعبير «احترام الاختلافات الثقافية». وكما أوضحت إحدى الناشطات الدارسات للنسوية، غالبا ما نستدعي ملاءمة أو حتى حرمة «الممارسات الثقافية» حين نكون بصدد مسائل الجنس والزواج والإنجاب والميراث والولاية على الأطفال (وهي المسائل التي تؤدي الدور الأكبر في حياة معظم النساء، وأكثر كثيرا من دورها في حياة الرجال). وغالبا ما يحدث هذا في

سياقات، حيث نجد تقاليد أو قواعد تلك الثقافة المعنية ذاتها أو الدين لا تمارس فعلها في نطاقات أخرى من مجالات الحياة مثل التجارة أو الجريمة (انظر على سبيل المثال، Mayer 1994؛ Shaheed 1994). في الهند مثلا، وذلك جزئيا بسبب تاريخ التعصب الديني العنيف، نجد هذا التمييز قائما في صلب الإطار الرسمي للدولة، تفرض العشائر الدينية المختلفة «قوانينها للأحوال الشخصية» الخاصة بها، ولا توجد شريعة مدنية موحدة لقانون الأسرة⁽⁴⁾. ويمكن أن يكون لهذا عواقبه الوييلة على المرأة، التي تلقى أشكالا مختلفة من المعاملة (وإن تكن في العادة غير عادلة) في مسائل الطلاق والحضانة والميراث، اعتمادا على العشيرة الدينية التي تنتمي إليها.

ومن المهم، في هذا السياق، أن نلاحظ الارتباط الوثيق بين نشأة ونماء القوى السياسية للأصولية الدينية في بقاع شتى من العالم وبين رفض فرض الثقافة «الغربية» أو أفكار الإنسان «الأبيض». وكثيرا ما تفهم حرية المرأة وتمتعها بالمساواة على أن هذه رموز صريحة للقيم الغربية، بينما الحركات الدينية أو المحافظة أو القومية تضع لنفسها تعريفا بما يناقض ويمثل رد فعل ضد تلك القيم الغربية (انظر، على سبيل المثال، Afkhami 1995، خصوصا المقدمة والفصل الرابع، وMoghadam 1994 خصوصا الفصلين الأول والتاسع عشر، Narayan 1998).

تستمر التبريرات الثقافية أو الدينية لظلم المرأة ويتصاعد تأثيرها، وهذا واحد من أبرز الأسباب التي تجعل من المهم جدا بالنسبة إلى حقوق المرأة أن نعترف بها كحقوق للإنسان. كثيرون يفشلون في إدراك هذه المشاكل أو في تقدير مدى ضخامتها، وكثيرون مازالوا يعتبرون عدم المساواة بين الجنسين محجوبة أو غير مهمة أو طبيعية أو ملائمة ثقافيا. ويصدق هذا على بعض الذين هم في موقع السلطة سواء داخل أو خارج الثقافات التي تحدث فيها أوضع وأفظع الانتهاكات لحقوق المرأة الأساسية. مثلا في أفغانستان، إبان خريف العام 1996، حين أغلق نظام طالبان مدارس البنات، وأنكر على جميع النساء الحق في الذهاب إلى العمل أو في مغادرة منازلهن من دون أن يتسريلن بالكامل (وهي قواعد تم

فرضها بسبيل منها أن يهوي قطاع طرق من مراهقي طالبان بالضرب على أولئك اللواتي يخرقنها)، وقال مدير طبي لمستشفى في كابول (وهو قول اعتبره جون ف. برنز مراسل نيويورك تايمز قولاً «مطابقاً») إن القيود التي فرضت على المرأة كانت «ثمننا يسيراً مدفوعاً مقابل السلام» الذي يصونه انتصار طالبان. وقد تساءل برنز نفسه عما إذا كان توصيف منظمة العفو الدولية للوضع القائم أنه «حكم إرهاب» قد ينطوي على «مبالغة» (New York Times 1996a).

وأيضاً في خريف العام 1996، عندما سئل المسؤولون الحكوميون في ساحل العاج عن ممارسة الختان، كانت تقاريراتهم تصديقا على «شروع قطع الأعضاء التناسلية»، أو تشويه الأعضاء التناسلية للأنثى، وأضافوا أنهم على الرغم من اعتمادهم خطة لتبصير الناس بعواقب هذه الممارسة، فإنهم لا يملكون ميزانية ولا هيئة عمالة مؤهلة. وقال المتحدث الرسمي باسم السفارة الأمريكية في أبيدجان، «إن تحديد مدى التسامح إزاء مثل هذه الممارسات مسألة تخص المجتمع المحلي». وهذه عجرفة ولا مبالاة بالأضرار التي تلحق بالفتيات والنساء جراء هذه الممارسات، لا يفوقه فيها إلا المتحدث الرسمي باسم السفارة الفرنسية الذي قال «إنها مشكلة هامشية»، ثم أرفد هذا الشخص، ربما بعد التفكير مجدداً في الأمر، قائلاً «إنها ذات أهمية، ولكن لعل إطعام البشر أهم» (New York Times 1996b).

إن ردود أفعال من هذا القبيل تلقي شيئاً من الضوء على سبب الأهمية الكبيرة لأن ناضل في الحرب من أجل حقوق المرأة مثلما ناضل في الحرب من أجل حقوق الإنسان. وفي هذا تتفاقم الصعوبة المحيطة أن يظل المعيار المزدوج القديم مقنعاً للناس، وهو معيار لا يزال نابضاً وسارياً. من الصعب أن نتخيل ردود أفعال مماثلة لتلك التي ذكرناها من فورنا، إزاء موقف يضع كل الرجال الذين يعيشون تحت نظام حكم معين قيد الإقامة الجبرية في المنازل. بل من الصعب أن نتخيل ردود أفعال رخوة من هذا القبيل إزاء تقليد جنسي بشأن الرجال، لكي يكونوا قادرين على الزواج، ومن ثم قادرين على إقامة الأود من الناحية الاقتصادية، فيفرض على الرجل أن يسمح بقذف بعض السائل المنوي ليتم حفظه فيظل قادراً

على الإنجاب، ثم يطوقه أربعة أو خمسة من الناس لكي يتم قطع قضيبه بسكين. بيد أن هذا سيكون أقرب مكافئ ذكوري لختان الأنثى، والذي تتطوي ممارساته الشائعة في أقل صورها افتتاتا على إزالة البظر، فتزول معه إمكانية الإشباع الجنسي للأنثى⁽⁵⁾. هذه بعض إشكالات الأوضاع الموازية التي تبدو معقولة حين نريد لفت النظر إلى الأضرار المحيطة بالمرأة بوصفها انتهاكات لحقوق الإنسان.

مرة أخرى، العنف المنزلي ضد المرأة في كثير من المجتمعات (ظلت من ضمنها حتى وقت قريب جدا مجتمعات غربية صناعية) لا يعد مسألة تخص الشرطة والسلطات الأخرى ذات الصلة ليتم إبلاغها أو لتكافحه، وينظر إليه على أنه مجرد جانب من جوانب الحياة المنزلية، وهو جانب طبيعي - وإن يكن مؤسفا - في العلاقات بين الجنسين (انظر، على سبيل المثال، Ofei Aboagye, 1994). ولناخذ في الاعتبار، أيضا، كيف أنه حتى التسعينيات من القرن العشرين لم يكن الاغتصاب في الحروب يعامل معاملة الاتهام بارتكاب جريمة حرب، وكان بالنسبة إلى الكثيرين حتى وقت حديث جدا مجرد «شيء يفعله الجنود» تحت وطأة ظروف زمن الحرب (Friedman 1995، 26).

وأیضا من اللافت جدا أن كثيرا من البلدان التي تحدث فيها ممارسة أفضع أشكال التمييز ضد المرأة قد وقعت وصدقت على ميثاق القضاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، وإن كان في كثير من الحالات مع بعض التحفظات. في دولة مالي على سبيل المثال، أكثر من 80 في المائة من النساء خضعن لعملية الختان في طفولتهن أو في مراهقتهن، وقد وقعت مالي وصدقت على كل من ميثاق حقوق الطفل وميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. كثير من البلدان التي وقعت مثل هذه الموائيق الدولية والإعلانات العالمية لديها بالفعل قوانين تقف في وجه أعراف أو ممارسات ثقافية يمكن أن تكون ضارة جدا بالنساء، من قبيل تزويج الأطفال، أو دفع المهور. ولكن هذه القوانين تقريبا لا يتم فرضها أبدا، ويظل المجال مفتوحا لكي تسود الأعراف، وتأتي الممارسات الفعلية لتبطل حقوق المرأة في الحريات الأساسية وفي السلامة الجسدية.

لعل أحد أشكال رد الفعل على هذا هو القول بأنه: مادام الأمر هكذا فما الذي سوف يتغير إذا اعترفنا بأن الإساءة للنساء انتهاكات لحقوق الإنسان؟ وإجابتي هي أنه الآن خصوصا «ليست هناك أي إعفاءات ثقافية»، وقد تم اعتماد هذا البند بعد كفاح ضار في بكين (انظر صفحة المصادر لاحقا)، وأصبح في استطاعة المجتمع الدولي أن يطرح هذه المسائل على مائدة البحث طرحا صريحا لا لبس فيه. معظم الحكومات لا ترغب في أن تكون منبوذة على النطاق الدولي، فتتركز حولها أنظار العالم فقط بسبب ممارساتها السيئة أو فشلها في الحيلولة دون الممارسات الضارة بالنساء والأطفال. ويتضح من بعض التقارير الإخبارية المحدثثة أن الجماعات الإثنية والدينية، أيضا، يمكنها أن ترعى مثل هذا الموقف المثير للنفور حين تتغاضى عن أضرار بالغة تحل بالنساء. ولا يدهشنا أن المسلمين في أقطار عديدة - بل حكومات أقطار تتبع قوانين إسلامية متشددة أيضا - يناون بأنفسهم عن أنماط سلوك معينة، أصولية وفضة، حاول نظام طالبان في أفغانستان تسويغها بأنها متفقة مع «المبادئ الإسلامية» (New York Times 1996d) (*).

وثمة سبب آخر يبرر أهمية أن نعتبر حقوق المرأة حقوقا للإنسان، يتمثل في أن هذا يؤثر في حق المرأة في اللجوء. وليس من قبيل المصادفة أنه في المناخ العالمي لحقوق الإنسان من أجل المرأة الناشئ عبر سلسلة من مؤتمرات الأمم المتحدة، بلغت ذروتها في مؤتمرات فيينا والقاهرة وبكين، نجد أن كلا من كندا والولايات المتحدة قد منحت الوضع القانوني للاجئ للنساء الهاربات من صنوف الاضطهاد مثل التزويج قسرا أو الختان، وهذا بدوره له عواقب أبعد. فإذا كان انتهاك حق من الحقوق مرة واحدة يمكن أن يكسب كل هذا الجمع الغفير من الناس وضع اللاجئ، فقد بات من المرجح النظر إلى الولايات المتحدة وبلدان أخرى بوصفها أمكنة يهرع إليها

(*) هذه الملاحظة الجميلة توضح أن المؤلفة لا تواجه الدين في حد ذاته أو حتى العقائد الدينية ذاتها، بل بعض الممارسات التي تسربل بالدين، أو جانبا مما نسميه الآن الخطاب الديني ونتفق على أنه في حاجة مستمرة إلى التطوير والتجديد. على أن هذا لا ينفي أن موقف المؤلفة به شيء من الحيود والعجز عن التحرر من المركزية الغربية ومن معيارية الثقافة الغربية، على الرغم من كل شعارات النسوية، بل وعلى الرغم من عنوان الكتاب والرسالة التي يهدف إلى الاضطلاع بها. [الترجمة].

أصحاب حق اللجوء، وهذا يدفعها إلى استخدام كل نفوذ تستطيعه لإيقاف أو تقليل الانتهاكات حيثما تحدث (6).

وكما رأينا، فإن حقوقا ذات أهمية كبيرة للمرأة ظلت طويلا خارج جدول الأعمال في مجال حقوق الإنسان والسبب في هذا، كما تقول واحدة من كبار الناشطين من أجل جلب تلك الحقوق إلى جدول الأعمال، وهي شارلوت بنش: «إنها حقوق ظلت خافية إلى حد كبير و/ أو منكورة بوصفها من خصوصيات الأسرة أو الثقافة أو الدين، وأحرى من أن تكون مسائل سياسية». (Bunch 1994، 33). يحدث الكثير من انتهاكات حقوق الإنسان الأساسية للمرأة داخل الأسرة وكذلك يتم تسويقها بالإشارة إلى الثقافة أو الدين أو التقاليد. ومن ثم فإن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواء مستجدة. ولتلق الآن نظرة على مثالين، الأسر والأديان، ونقارن التغييرات التي حدثت بالفعل وجعلت الأمر يختلف عن أسلوب مقاربتها في وثائق الأمم المتحدة الأسبق حول حقوق الإنسان، نقارن هذا بأسلوب مقاربتها في برنامج العمل الذي أعلن أخيرا في بكين.

خصصت المادة 16 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للزواج والأسرة، وهي تضع تحديدا مفاده أن «الأسرة هي الوحدة الجمعية الطبيعية والأساسية للمجتمع»، وأن «الزواج ينعقد فقط برضاء حر وكامل من الطرفين المقبلين على الزواج»، وأن «الرجال والنساء البالغين سن الرشد، ومن دون أي قيود راجعة إلى العرق أو الجنسية أو الدين، لهم الحق في الزواج وهي تكوين أسرة... [أو] تخول لهم حقوق متساوية فيما يتعلق بالزواج، إبان الزواج وحين انفصامه» (United Nations, 1948). هذه التحديدات تجعل الزواج بين الجنسين والأسرة المكونة من الوالدين أمرا طبيعيا، بينما نجدها - مثل الكثير من البنود في هذا الإعلان - ترفع لواء المساواة بين الجنسين أكثر كثيرا مما كان متاحا بالفعل في القوانين والممارسات في كل بلدان العالم آنذاك (وفي بلدان عديدة الآن). إن الممارسات التي تنتهك هذه المادة تشمل الزيجات المتفق عليها والتزويج بالإكراه، وزيجات الأطفال، وعدم المساواة في الحصول على الطلاق أو في

شروطه، وفي بعض الولايات الأمريكية، جنبا إلى جنب مع بلدان أخرى، ظل الحظر القانوني قائما على الزواج بين الأعراق المختلفة، حتى أعلنت المحكمة العليا في العام 1976 أن هذا الحظر غير دستوري (Loving v. Virginia 388 U.S. 1 1967).

ومع هذا يتضمن الإعلان أيضا مادة تذكرنا بأنه يركز على الرجل، وليس أي عضو آخر، بوصفه ربا للأسرة. نقرأ في المادة 12: «لا يتعرض أحد للتدخل التنسفي في حياته الخاصة أو في أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، أو للهجوم على شرفه أو سمعته». وكما يخبرنا استعمال ضمير «المفرد المذكر» في الصياغة الجارية لحقوق المرأة بوصفها حقوقا للإنسان، فإن ذكر «التدخل في حياته الخاصة» و«الهجوم على شرفه وسمعته» كليهما على السواء ينذر بعواقب وبييلة وما هو جدير بالاعتراض عليه، ربما أكثر مما تبدي في حينه. هذا بسبب وعينا المتزايد بالعتف في «الحياة الخاصة» في منازل الأسر، وبالمثل بما تسوغه بعض الثقافات إزاء أفراد الأسرة الإناث من حبسهن أو ضربهن أو حتى قتلهن إذا ما تم اعتبار سلوكهن الجنسي مشينا لشرف الأسرة (في بعض السياقات، حتى لو كان سياق اغتصاب تعرضن له). تظل المعالجة الأسبق للأسر في برنامج بكن للعمل أقل تجريدا إلى حد كبير، وقطعا لم تتشكل من منظور رب الأسرة الذكر، وهي معالجة أكثر وعيا بما يحدث داخل الأسر ومن الذي يقوم به. وتبدأ البنود المخصصة للأسر بأن: «المرأة تمارس دورا حاسما داخل الأسرة... [التي هي] الوحدة الأساسية للمجتمع، ومن حيث هي كذلك يجب تدعيمها» (Covenant 1995، 15). وتزيد على هذا بالاعتراف بأن الأنساق المختلفة الثقافية والسياسية والاجتماعية يراد بها أشكال مختلفة من الأسر. وتلفت الانتباه بشكل خاص إلى أن إسهام النساء يفوق إسهام الرجال في العناية بالأسرة، وإلى المفزى الاجتماعي لهذا التفاوت، وإلى أنه من المستصوب أن تكون المسؤولية في تربية الأطفال مشاركة بين النساء والرجال والمجتمع ككل. وتؤكد أن أدوار النساء في الأسرة «يجب ألا تكون أساسا للتمييز ولا للحد من المشاركة الكاملة للمرأة في المجتمع» (Covenant 1995، 15).

تلقت بنود أخرى الانتباه إلى تزايد نسبة النساء المييلات لأسرهن (النسبة على مستوى العالم في العام 1995 نحو 25 في المائة)، وإلى أسباب هذه الظاهرة، وإلى الاحتمال المرجح بأن تكون مثل هذه الأسر في فقر مدقع (13، 1995، Covenant). وتشير بنود إضافية إلى أن ما يمارس في بقاع عديدة من العالم من سلب لحرية الإناث أو تمييز أو عنف ضدهن إنما يبدأ منذ ما قبل الميلاد ويستمر طوال دورة الحياة. تتضمن هذه البنود أن الأسر تمارس دورا فعلا في انتهاك حقوق الإنسان للنساء والفتيات. وهذه صورة لحياة الأسرة مختلفة تماما وأكثر حسما وأوفى اكتمالا من الصورة المتهاودة المطروحة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وفي مسألة الدين أيضا بدأ التغيير يلحق بالتصورات المطروحة في إعلانات الأمم المتحدة، بفعل الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وإن كانت التغييرات في هذا الموضوع لم تحرز تقدما كبيرا. تجاهر المادة 81 في إعلان الأمم المتحدة أن «لكل شخص الحق في حرية الدين أو الاعتقاد، والحرية في أن يعلن، على المستوى العام أو المستوى الخاص، عن دينه أو معتقده في التعليم وهي الممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها». على أي حال، فإن ما أضيف إلى هذا في ميثاق الأمم المتحدة الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية، هو «حرية الآباء، والأوصياء القانونيون، حال وجودهم، في أن يكتفوا لأطفالهم التعليم الديني والخلقي الموافق لاعتقاداتهم الخاصة» (United Nations, 1966a, Article 18). وهكذا يبدو أن الأطفال تحديدا ليسوا ممن يتضمنهم تعبير «كل فرد» له الحق في اختيار معتقده وتغييرها. والأحرى أن تطابق معتقدات الطفل تلك التي يعتقها الوالدان.

أما برنامج يكين للعمل، فيفعل مع الدين ما فعله مع الأسرة، أي يقاربه بشكل أقل تجريدا، وأيضا أقل من أن يكون مقارنة إيجابية تماما. في بيانه للحقوق المتعلقة بالدين والضمير، يبدأ بتأكيد أن «الدين والروحانية والعقائد تؤدي دورا محوريا في حياة الملايين من النساء والرجال، في أسلوب حياتهم وفي تطلعاتهم بشأن المستقبل». ويمضي البرنامج معلنا

العمومية ذاتها والصلابة في «الحق في حرية التفكير والضمير والدين» الذي يتضمن حقوق العبادة وإقامة شعائر الدين الذي يعتنقه المرء، تماما كما فعلت الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان. لكن من المثير أن نلاحظ كيف ينتهي البند المتعلق بالدين بالتحذير من أنه: «مهما يكن الأمر، نتفق جميعا على أن أي شكل من أشكال التطرف قد يكون له تأثير سلبي في المرأة ويمكن أن يؤدي إلى العنف والتمييز»⁽⁷⁾ (Covenant 1995, 13-14). ولا توجد أي إشارة لما يمثله «التطرف». لكن مرة أخرى، كما هي الحال مع الأسر، لا ينظر إلى الأديان بوصفها دائما وأبدا جانبا مهاودا، على الأقل من زاوية بحث المرأة عن حقوق متساوية.

على هذا النحو بدأت التصورات العالمية لكل من الأسرة والدين يلحق بها التغيير جراء الاعتراف بالمرأة كمستحقة لسائر حقوق الإنسان. باتت «الأسرة» بوصفها مفهوما محلا لجدل كبير، فيما تغير الوضع الفعلي للأسر حول العالم تغيرا متسارعا. ثمة تحد هائل للصورة المؤتملة للأسرة بوصفها بيئة يتقاسم فيها الجميع الرعاية والاهتمام، ونتوقع أن يسودها الإيثار (أو الوالدية الرؤومة) ليقهر الأثرة. من المسلم به أن الأسر تتخذ الكثير من القرارات التي تؤدي إلى عدم التوازن بين الجنسين في تعداد السكان ببعض أنحاء العالم، وقرارات أخرى تؤدي إلى نتائج معاكسة لجودة حياة الفتيات والنساء (Sen 1990b). والواقع في أنحاء عدة من العالم أن تعريف الذات بلغة الأسرة قد يكون قويا ماضيا بحيث لا يعود للأشخاص أي تصور للرفاهة الشخصية الخاصة بهم، هذا ما يطرحه أمارتيا سن فيقول: «في بعض السياقات يمكن أن تمارس هوية الأسرة التأثير البالغ على تصوراتنا بحث لا يعود من السهل علينا أن نصوغ أي فكرة واضحة عن الرفاهة الفردية الخاصة بنا». والمثال الذي يطرحه هو «المرأة القروية النمطية في الهند» (Sen 1990a, 126-7). وأيضا بحث متخصصون آخرون في العلوم الاجتماعية ما هو مفترض سابقا من «وحدة المصالح» للأسر، ليفتحوا بهذا «الصناديق السوداء» التي تصور كثيرا من حقيقة ما يحدث داخل الأسر. يحتاجون بأن الاهتمام المستجد بالأسر في عملية التنمية الاقتصادية العالمية قد يكون خطوة

للوراء بالنسبة إلى النساء والأطفال ما لم نستبق في الذهن دائما ما يحدث داخل الأسرة، بما في ذلك ديناميات الجنوسة والسلطة بين أفراد الأسرة (انظر، على سبيل المثال (Jaquette 1993)، تبين الدراسات أن فرص النساء في كسب النقود يمكن أن تؤثر تأثيرا بالغا في رفاهية الأطفال، وأن هذه الفرص تجنح نحو إثبات أن وضع المرأة في الأسرة قابل للمناقشة والتعديل.

وأیضا يغدو واضحا بفعل الدليل المتوافر من أماكن شتى في العالم وأديان عديدة، أن الأصولية بمختلف أشكالها - وكثير من هذه الأشكال يتضح تصاعد قواها - تقسو على المرأة وتفرض قواعد لا يمكن أن تتصالح مع الحقوق الإنسانية للمرأة. ويبدو أنه قد ولى العصر الذي نعتبر فيه أن الخطاب الديني يعلو على أي مساءلة من حيث هو دائما الخير ولا ينبغي إلا صونه وتعليمه للناس، ومن الأفضل أن يتم التعليم في سن مبكرة قدر المستطاع.

والآن يعتريني شيء من الخشية وأنا أصل إلى موضوع النسوية الأكاديمية الغربية ومقاربتها المترددة أو المضادة لمسألة انتهاك حقوق المرأة في السياقات الثقافية الأخرى. أريد أن أناقش العلاقة بين اتساع معارف النسوية الغربية والحركة الناشطة للمرأة في العالم الثالث. خلال ثمانينيات القرن العشرين والسنوات الأولى من تسعينياته كان ثمة تباين لافت بين طرفين، من ناحية أنشطة منطري النسوية الغربية وخطابهم وما يشغل بالهم (ومن بينهم بعض النسويات أصولهن من العالم الثالث ويعملن في سياقات نسوية غربية)، ومن الناحية الأخرى أنشطة ومشاغل نشطاء النسوية في العالم الثالث (ومن بينهم بعض الدارسين النشطاء من العالم الأول، أمثال شارلوت بنش، ونشطاء آخرون مثل فران هوسكن التي كانت على اتصال أوثق بنشطاء العالم الثالث).

وكما هو موثق جيدا الآن، كانت الاختلافات بين النساء من بين الانشغالات الأولية للعديد من منطري النسوية الغربية خلال تلك الفترة. الكثير من بواكير كتب ومقالات الموجة النسوية الثانية

شجذت نداءاتها حول «النساء» أو «المرأة»، حول «الأمومة» أو «الأسرة»، حول «الحياة الجنسية» (وما إليه) من حيث إنها نداءات تدور حول مسائل جوهرية ماهوية، وهي بهذا تصطنع تعميمات زائفة، وتتجاهل اختلافات مهمة بين النساء، واختلافات بين الأسر وأشكال الحياة الجنسية وما إليه - إنها اختلافات ترتبط بالعرق أو الطبقة أو الإثنية أو الدين أو الميول الجنسية، والخصائص الأخرى. وفي تلك العوامل قدر من الحقيقة ذات الأهمية، وكثير من النقد الموجه كان له أثر صحي مفيد. والذي لا شك فيه أن قطاعا من الموجة النسوية الثانية المبكرة انشغل بعناصر العرق والانحياز الطبقي والتحيز الجنسي بين النوعين. لقد أصبح الجانب الأكبر من الدراسات النسوية الأخيرة أكثر شمولية وأقل انحيازاً للتعميمات المفرطة الزائفة، وذلك لأسباب تعود إلى حد كبير إلى النقد الموجه من داخل النسوية.

على أي حال، كان النقد في تلك الآونة مغالياً ويمكن أن يتمخض عن عبث. في أكثر من موضع ناقش كثير من النسويين كلا الجانبين لهذا النقد - الحقيقة والعبث (انظر مثلاً Benhabib 1994، Martin 1992، Okin 1994، Walby 1995). وقد أثرت دراسات ما بعد الحداثة إبان الثمانينيات وأوائل التسعينيات تأثيراً كبيراً في الأوساط الأكاديمية الأنغلو أمريكية، وفي الوقت نفسه كانت تتعرض لنقد من جانب الأمريكيات الأفارقة والسحاقيات وسواهما من تيارات النسوية الباكرة، وهو نقد يغلب أن يكون صائباً من حيث إنه ينتقد تجاهل تلك الدراسات بعد-الحداثية لاحتياجاتهن ومصالحهن ومنظورتهن. وفي ذلك الحين كان نقد النسوية المناهضة للنزعة الماهوية والتي غالباً ما تربط بين الطرفين يفضي إلى أقصى تشديد على أنه لا يمكن ولا ينبغي البتة وضع أي تعميمات بشأن النساء أو الجنوسة أو الأمومة أو أي من رؤوس المواضيع التي يعتقد بعض النسويين أنه لا يزال من الأهمية بمكان أن نظل قادرين على مناقشتها (انظر، على سبيل المثال، Spelman 1980؛ Kristeva 1981، esp. 137، 140). فضلاً عن هذا، يثار

في بعض الأحيان الدعوى أن أي نسوية بيضاء من الطبقة الوسطى إذا تقدمت باقتراح يوعز بأن النساء والفتيات من ثقافات غير ثقافتها الغربية الخاصة بها إنما يتعرضن للحرمان والقهر بفعل عناصر كامنة في الثقافات الخاصة بهن، ومهما كانت جودة الدليل الذي تقدمه أو قوة الحجة المصوغة، فسوف يكشف اقتراحها عن الإمبريالية الثقافية المعادية. (انظر، مثلا، Moruzzi 1994؛ Flax 1995).⁽⁹⁾ العديد من النسويات (سواء أكان من العالم الأول أم من العالم الثالث، لكن الحديث ينصب على الآتيات من العالم الأول بشكل خاص) حين يقرأن هذا النقد أو يمر بخبرتهن، قد يشعرن بشيءٍ ما أكثر من مجرد تثبيط الهمم عن أي كتابة في هذا الموضوع، وخصوصا عن نساء العالم الثالث، إذا لم يصب الموضوع بجملته في سياق هذا العالم ويتموضع حول بؤرته.

إن مقال تشاندرا تالبيد موهانتي «لقاءات نسوية: تحديد موقع سياسات الخبرة: Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience»، يعطينا مثلا لكلا النمطين من النقد خصوصا عندما نقد مختارات روبن مورغان «أخوات في هذا العالم». فبعد أن تسلم موهانتي تسليما بأن الكتابة في هذا المجلد من نوعية «مؤثرة حقا» وتتكرر أي نوايا «الإلقاء اللوم أو إصاق تهمة»، تنتقد روبن لأن نظرتها ليست تاريخية، ولأنها تمحو آثار الإمبريالية المعاصرة، ولأنها تنكر القوة الفاعلة للنساء، ولأنها تحجب عن الأبصار «امتياز الموضع السياسي [الخاص بها]» ولأنها، فوق كل هذا، تضع تعميمات بشأن خبرة النساء عبر الثقافات. عابت على مورغان فرضيتها المسبقة التي تلمح إلى أن النساء يتشاركن فيما أسمته «الأختية الكونية»، «ظرف مشترك»... يشار إليه في مواضع شتى من مقالها الافتتاحي من حيث هو المعاناة التي تبثليهن بها تلك «الذهنية البطريركية» العامة، ومعارضة النساء لسلطة الذكر والمركزية الذكورية، وخبرة الاغتصاب والضرب والعمل الشاق والولادة (79 - 78، Mohanty 1992، 1، Morgan 1984). (citing)

من الواضح أن موهانتي منزعة من مثل تلك التعميمات، حتى لو كانت

المؤلفة «التي لها امتيازات البيضاء الغربية المنتمية إلى الطبقة الوسطى» قد أمضت أكثر من عشر سنوات في التواصل مع نسوة من أنحاء العالم ووجهت لهن الدعوة للإسهام في مختاراتها.

تتقد موهانتي على وجه الخصوص فقرة في مقدمة مورغان تشير فيها مورغان إلى سلسلة من الخبرات تربط بين النسوة اللاتي تضمنت مختاراتها كتابات لهن، ثم تساءلت: «ألستا، بعد كل شيء، نعرف بعضنا البعض؟» (83، Mohanty 1992 نقلا عن 35 - 36، Morgan 1984). إن الاقتراح القائل إن النساء يمكن أن يعرفن خبرات ومشكلات بعضهن البعض عبر الثقافات والطبقات والأعراق الإثنية يبدو أمام موهانتي أمرا غير قابل للتصديق وموضعا للشجب، وخصوصا «في سياق تحويل جموع النساء في العالم الثالث إلى بروليتاريا بفعل رأسمال الشركات القائمة في الولايات المتحدة وأوروبا واليابان». وعن فكرة مورغان عن الأختية الكونية، تقول موهانتي «إن فكرتها المصطبغة ببيكولوجيا الطبقة الوسطى، فاعلة في محو الاختلافات المادية والايديولوجية للسلطة داخل جماعات النساء وبين الجماعات وبعضها البعض (83، Mohanty 1992). والأفضل من اقتفاء مثل هذه «الرؤية البيوتوبية الاختزالية»، فيما تقترح موهانتي هو أن «نزوح النقاب عن البدائل، والتواريخ غير المتماثلة التي تتحدى وتعرقل الموضوعة المكانية والزمانية لتاريخ الهيمنة»⁽¹⁰⁾ (84، Mohanty 1992). وليس توقيت نقد موهانتي بأقل دلالة من حدته: فقد نشر أولا في العام 1987، ونشر في طبعة روجعت صدرت في العام 1992 اقتبسنا منها هنا. في تلك السنوات، كانت حركة «حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان» جميعا لأشوات، وفي العام 1992 انتظمت النساء عبر العالم وأعددن المطالبة الهادرة بحقوق المرأة التي كان لها مثل هذا التأثير الكبير في مؤتمر فيينا في العام 1993.

كان مناخ الجاناب الأكبر من النسوية الغربية الأكاديمية مناخا مضادا للتحويل إلى دعوة عالمية، ومن الصعب أن يفرضي إلى تأطير حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان العالمية. إنه على أي حال عقد ونصف عقد من السنين، وخلال هذه الفترة عينها حاولت النسويات في

الأوساط الأكاديمية أن يجدن، أو زعمن أنهن وجدن اختلافات محضة بين النساء سوف تكون موضوعا للبحث عن ماهيتها، بحثا ماهويا (*). كانت النسويات في العالم الثالث والنشيطات في القاعدة الشعبية، وبالمثل بعض النسويات الغريبات اللائي كن على استعداد للاضطلاع بهذه المهمة العسيرة، يعملن جميعا معا من أجل إحراز اعتراف مجتمع حقوق الإنسان العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان. إنهن نساء ذوات خبرة مختلفة تماما ووصلن إلى استنتاجات مختلفة تماما، عن خبرات واستنتاجات أصحاب ما بعد الحداثة والاتجاهات الماهوية الأخرى في النسوية الأكاديمية. إنهن جماعات من أفريقيا ومناطق في آسيا مطلة على المحيط الهادي وأمريكا اللاتينية وبالمثل جماعات من المناطق المتقدمة اقتصاديا في العالم، حين يصل إلى أسماعهن وهن في بلدانهن ما تقوله الأخريات ويمارسن اللقاءات والعمل المتشارك في جماعات إقليمية ودون إقليمية، ثم ربط المعارف في ملتقيات دولية، كن يكتشفن أن ثمة الكثير مشترك بين النساء. لقد اكتشفن أن التمييز بين النساء، وأنماط العنف القائم على أساس الجنوسة، بما في ذلك التعرض للضرب في المنزل والاستغلال الجنسي والاقتصادي للنساء والفتيات، كل هذا في واقع الأمر يمثل ظاهرة عالمية (Bunch: 1995; Friedman 1994). في ذلك الحين، عندما كانت النسويات الأكاديميات يحجمن

(*) المصطلح الوارد essentialism ويمكن ترجمته الماهوية، لأنه يدور حول الماهية (essence) وهي الحقيقة الثابتة للشيء أو الإجابة عن السؤال: ما هو؟ وكما أشرنا سابقا «الماهوية» أصوب وأدق، فأحيانا يترجم هذا «الجوهرية» التي أبسط وأقرب إلى القارئ غير المتخصص، ولكن المتخصص في الفلسفة يعرف أن الجوهر substance مصطلح مركزي في الفلسفة منذ أيام أرسطو وترجمات فلاسفة الإسلام وشروحهم لفلسفته، وبالتالي لا يصح استخدام آخر لمصطلح الجوهر.

وفيما يتعلق بالنسوية تحديدا يشير مصطلح الماهوية إلى التسليم بوجود عناصر جوهرية أو ماهوية ثابتة، في كينونة المرأة، أو في خبرتها أو في إنتاج المرأة من الفعل أو من الخطاب، أو في الاختلافات بين المرأة أو الرجل. والتيار النسوي تيار واسع يضم اتجاهات مختلفة، لذلك توجد اتجاهات نسوية تقر بوجود العناصر الجوهرية الماهوية في هذا المنحى أو ذاك فيقال إنها تيارات تتبع الماهوية، وثمة تيارات أخرى تتكرر هذه الماهوية أو تلك العناصر الجوهرية الثابتة. وفي النص الوارد آنفا، مناقشة بين رايتين مختلفين حول وجود عناصر جوهرية ماهوية في خبرة المرأة من حيث هي امرأة. ويتكرر الفصل الخامس من هذا الكتاب لمناقشة قضية الماهوية الجنوسية والثقافية مناقشة عميقة وموسعة. [الترجمة].

عن الإدلاء بتصريحات عن النساء والجنوسة، ويعتبرن «البطيريكية» تميمما مفرطا عفى عليه الزمن، نجد نحو مائتين وأربعين مشاركة من مائة وعشر منظمات غير حكومية في الإقليم الآسيوي المطل على المحيط الهادي تصل إلى الاستنتاج التالي:

إن البطيريكية التي تمارس فعلها في الجنوسة والطوائف الاجتماعية والطبقة والإثنية جزء لا يتجزأ من المشاكل التي تواجه المرأة. والبطيريكية شكل من أشكال العبودية ولا بد من استئصال شأفتها. ويجب معالجة حقوق المرأة في المجالين الخاص والعام كليهما في المجتمع، وخصوصا في مجال الأسرة (Bunch 1994).

وقد أصدرت لجنة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة تصريحات عامة من قبيل: «لا يزال التمييز ضد المرأة مستمرا في سائر أنحاء العالم، فيما يتعلق باحترامها واستمتاعها بحقوقها الفردية العامة والخاصة وممارستها، وما زالت خاضعة لأشكال عديدة من العنف» (نقلا عن Bunch 35، 1994). وكانت اللجنة التنظيمية النسائية لمجموعة التنسيق العام بين المنظمات الأهلية غير الحكومية، في إعدادها لمؤتمر فيينا العام 1993، قد قصدت التمييز المنظم ضد الجنوسة، وقالت: «إن العنف ضد النساء وثيق الارتباط بعدم المساواة الهيكلية للمرأة، وثمة حاجة ماسة إلى الإبلاغ عن التمييز بين الجنسين في جميع البلدان» (نقلا عن Bunch 36، 1994).

وفي الوقت نفسه، جاهرت تلك الجماعات باحتجاجاتها على مشاكل اقتصادية خطيرة لكثيرات من نساء العالم الثالث، وأرجعت كثيرا منها لسياسات التكيف الهيكلي التي يفرضها البنك الدولي وسواء من القوى المالية الدولية، على حساب البرامج الاجتماعية التي تؤثر مباشرة على جودة حياة النساء⁽¹¹⁾. إنها لا تزعم أن مشاكل النساء كلها متطابقة من دولة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن طبقة إلى أخرى، عبر العالم بأسره. ومع هذا، فما كان يحدث هو أنه عبر قنوات المنظمات الأهلية وجماعات مماثلة أخرى تعمل على مستويات عديدة، أصبحت الكثير من الأصوات النسائية التي كانت ساكنة (أو مسكّنة) أخيرا مسموعة - وهي

أصوات كانت فيما سبق لا تجد أي تمثيل لها في حكوماتها التي تهيمن عليها سيطرة الذكور، أصوات وجدت في أحوال كثيرة الحرية في أن تتكلم جهارا نهارا، بصحبة أصوات أخرى معنية بحقوق المرأة، تواجه جميعها ما خبرته من انتهاكات للنساء والفتيات. ولا شك في أن كثيرات منهن أحسسن بالأمان من تداعيات كان من المحتمل أن يعانين منها إذا ما جاهرن بهذا في منازلهن داخل أوطانهن.

وإذ تكلمن جهارا نهارا، فقد أقررن بحقائق مهمة تؤثر في حيات النساء على مدار الكرة الأرضية. اعترفن بأن النساء يتأثرن كثيرا بالقوانين والأعراف ذات الصلة بالحياة الجنسية والزواج والطلاق ورعاية الأطفال، وبجياة الأسرة بشكل عام - القوانين والأعراف التي تساهم غالبا في انخفاض سلطة النساء داخل أسرهن. اعترفن بأن النساء والفتيات أكثر كثيرا من الرجال والفتيات في التعرض للأذى الجنسي - وأكثر كثيرا في التعرض للاعتداء الجنسي والاستغلال الجنسي، وأن خصوبيتهن تؤثر عليهن وتدمر صحتهم أكثر كثيرا من الرجال، ما لم يتلقين الوسائل والقدرة للتحكم فيها. وثالثا، جاهرن بالنزوع السائد نحو أن تكون قيمة وعمل المرأة أقل بقدر كبير من قيمة وعمل الرجل، بغض النظر عن مدى الإنتاجية الفعلية للعمل أو مدى جوهريته. لقد حققت المرأة معجزات بالمجاهرة بهذه الأشياء والتفكير في كيفية التصدي لها، معجزات تمثلت في التصريحات الدولية بحقوق المرأة التي أحرزت في فيينا، وجرت متابعتها بطرق مهمة في القاهرة ثم في بكين. كان أحد أهم مستحدثات برنامج العمل الذي انبثق عن مؤتمر بكين وأكثرها دلالة، ذلك الرفض القوي غير المسبوق للتبريرات «الثقافية» لانتهاك حقوق الإنسان للمرأة. ونقرأ نص البيان كالتالي:

في حين أنه يجب أن نحتفظ في الأذهان بالخصوصيات القومية والإقليمية والخلفيات التاريخية والثقافية والدينية المتعددة، فإنه من واجب الدول، بغض النظر عن أنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية، أن تزكي وتصور كل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية (Covenant 1995: 10-10).

وأكثر من هذا، تضع الوثيقة تحديدا وتخصيصا، فتقول «إن أي وجه ضار، لعرف تقليدي أو لممارسة حديثة، ينتهك حقوق المرأة يجب منعه والقضاء عليه» (Covenant 1995, 112). ويبدو واضحا أن الآلاف من نشيطات النسوية في العالم الثالث كن يقلن، «نريد أن نتخلص من هذه المسوغات الثقافية لقهر المرأة التي ابتلينا بها عهدا طويلة». إن العودة إلى الوراء بزعم احترام الاختلاف الثقافي يمكن أن تلحق ضررا بالغا بالنساء والفتيات، وإذا لم يكن هذا واضحا في وقت أسبق، فهو بالقطع واضح الآن.

وسوف أنني حديثي ببضع كلمات مبدئية عن بعض الأدوار التي يمكن أن تؤديها النسويات (من الغريبات ومن أهل العالم الثالث معا) بوصفهن ناقدات اجتماعيات في ساحة حقوق الإنسان للمرأة. وسوف أركز بشكل خاص على سؤال يدور حول كيف يمكن أن يكون المرء منغمسا في أعماق ثقافة ما وسياقها الاجتماعي ليحصد أي عمق حقيقي للمعرفة بها، وفي الوقت نفسه يحتفظ بمسافة نقدية منها. يبدو أن بعضا من أفضل الناقدات النسويات من فئة «نقاد من الداخل - ومن الخارج»، وهم الأشخاص الآتون من داخل ثقافة ما وفي مرحلة من حياتهم مروا بخبرة من خارج تلك الثقافة جعلتهم أصحاب موقف نقدي على الأقل إزاء بعض ممارساتها. إن عمل مثل أولئك الناقدات النسويات تدفعه وترشده معرفة تفصيلية وفهم وفكر متواز. تتضمن إليهن فريدة شهيد وقد أسست جمعية لمناصرة النساء اللاتي تحيا في ظل القوانين الإسلامية وكتبت عنها، وروزماري أوفاي - أبواجي Rosemary Ofei-Aboagy وهي تكتب من كندا التي اتخذتها وطنًا عن الانتهاكات المنزلية التي تحدث في موطنها الأصلي غانا، وفرانسيس كيسلنغ Francis Kissling وهي راهبة سابقة ومديرة في جماعة «كاثوليك من أجل الاختيار الحر» (*)، وعلى الرغم من أنها لا تزال تصف نفسها بأنها كاثوليكية لا شك أنها اشتطت كثيرا في بعض معتقداتها، ولا تلقى مودة من التراتب الهرمي للذكور في كنيستها، وناهد

(* «كاثوليك من أجل الاختيار الحر» جماعة أسست في واشنطن في العام 1972، لتدافع من منطلق معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أساسا عن حق المرأة في إجهاض الجنين، وأيضا عن حقوق إنجابية أخرى. [الترجمة].

طوبيا الجراحة السودانية التي تعيش الآن في الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبحت من قادة العمل العالمي لمكافحة ختان الإناث، وفاطمة مرنيسي، من المغرب، والتي تعمل مع نسويات أخريات من الأقطار الإسلامية في إعادة تفسير القرآن الكريم، وماهيناز أفخمي، المتفية من وطنها إيران إلى الولايات المتحدة وتعمل الآن في معهد «أختية عالمية» المؤسس في العاصمة واشنطن الذي أصدر أخيرا حولية تهدف إلى ترجمة لغة حقوق الإنسان للمرأة لتكون معروفة ومتاحة في مختلف البلدان ذات الأغلبية المسلمة، من الأردن إلى بنغلاديش وماليزيا.

ولا شك أن مطالعات وفعاليات أولئك النسوة، بمغزى ما، كانت بشكل خاص من حيث هن «ناقدرات من الداخل ومن الخارج معا»، وعلى الرغم من ذلك فكونهن ناقدرات مقيمات في تلك الأماكن ليس ضروريا ولا كافيا لجعلهن ناقدرات مطلعات ومؤثرات. بعض الناس حين يغادرون الثقافة التي ولدوا فيها يتوقع منهم أن يصبحوا ناقدين لها، بينما آخرون كانوا بالمثل في تلك الثقافة نفسها ثم غادروها ويبقون متحمسين غيورين عليها وليس نقادا لها، بينما نجد آخريين يظلون في ثقافتهم الأصلية ليعملوا على تطوير نقد جذري وعميق لجوانب وممارسات تحيط بهم، وإلا فكيف استطاعت تسليمة نسرين، والتي (فيما أعتقد) لم تغادر أبدا موطنها الأصلي بنغلاديش، أن تصبح ناقدة مفوهة لقوانين وعوائد في بنغلاديش تقمع المرأة حتى صدرت فتوى ضدها؟ (وبالتأكيد من غير المعتاد أن تصبح المرأة النسوية من نوعية «النقاد من الداخل» حين تحيا، مثل نسرين، في مجتمع قليل التسامح إزاء الانشقاق على ممارساته الثقافية المتعلقة بالمرأة) (*).

وفضلا عن ذلك، صميم مفهوم «من الداخل» و«من الخارج» مفهوم استشكالي، مثلا، هل المرأة من الطبقة العليا في الهند التي تلقت تعليما إنجليزيا وتعيش في المدينة هي من داخل أم من خارج الثقافة التي تجعل مضار وقيود الفقر الريفي في الهند أشد وطأة على النساء منه على

(*) قيل الكثير في أمر تسليمة نسرين، والأسانيد الأقوى في اعتبارها منفلة ومارقة أكثر منها ناقدة ومتحررة. في كلتا الحالتين وفي كل حال، لا بد أن نألف الاستماع للرأي الآخر، ولو حتى تمهيدا لرفضه. [الترجمة].

الرجال؟ وماذا عن امرأة مهاجرة إلى أحد الأقطار الأوروبية وتعيش منعزلة من دون أي اتصال فعلي بالثقافة أو الثقافات المختلفة في بلدها الجديد؟ وأيضا يجب أن نأخذ في الاعتبار، كما جادلت أوما نارايان أخيرا، بأن محاولات نسويات العالم الثالث أن يكن مؤثرات وفعالات داخل ثقافتهم الأصلية، إنما يضعفها كثيرا النظر إليهن بوصفهن من الخارج ولو جزئيا، وخصوصا حين يجري وصمهن بأنهن مفتريات (Narayan 1997، 1998).

لا بد أن يكون ثمة سبل أخرى لأن تصبح النسوية نافذة جيدة، وأن يكون لوجودها أبعاد أخرى، بخلاف أن تتخذ وضعا في «داخل» أو «خارج» الثقافة المعطاة. فبعض الأشخاص الذين يظنون في الثقافة الخاصة بهم ويمنحون سلطة غير عادية بشكل أو بآخر قد تمكنهم هذه السلطة من أن يكونوا نقادا فاعلين. واكتساب سلسلة غير عادية من التجارب المؤلمة الناتجة عن أحد جوانب ثقافة المرء يمكن أيضا أن تجعل منه ناقدا لها. فوزية كاسنغا منحت حق اللجوء إلى الولايات المتحدة في 1996 لأنها كانت معرضة في موطنها الأصلي توغو لخطر وشيك بإجراء عملية الختان والزواج القسري، وقد خرجت من أسرة أصبح أعضاؤها نقادا اجتماعيين رافضين الارتباط بالختان والزواج القسري. تمتعوا بحال ميسورة أكثر نسبيًا، وكلا الوالدين كان له شقيقات عانين أو لقين حتفهن من هذا الإجراء. لم يتوقع الأبوان ولا توقعت هي - التي ظلت مسجونة في الولايات المتحدة حتى استطاع محامها أن يجد قاضيا يصدق قصتها - الكثير، لكن قضيتها تنامت وخرجت عن حدود وقفه نقدية اتخذتها عائلتها تجاه إساءة إلى المرأة تشيع ممارستها في الثقافة الخاصة بهم، وربما أسدت هذه القضية أكثر من أي حادثة أخرى في وضع هذا الانتهاك لحقوق الإنسان على وجه التعيين في صدارة اهتمامات العالم الأنجلو أمريكي (12) (New York Times، 1996e).

هناك نقاد آخرون لسوء معاملة النساء في بلادهم وفي بلدان أخرى، لا يبدو أن تأثيرهم راجع إلى أن كشفهم عن السياق العميق لثقافتهم الأصلية (على الرغم من أنهم ربما فعلوا هذا) تبعه انفصال عنها ونظرة من بعد.

فها هو ذا أمارتيا سنن، جاءت قوته بوصفه ناقدا للإساءة إلى النساء في كثير من بلدان العالم الثالث إلى حد ما بسبب انشغاله بمعاناة مثل أولئك النساء، ولكن أيضا ثمة مهاراته الخاصة في التحليل وفي الإحصاء التي عمل على تطويرها بوصفه عالم اقتصاد وفيلسوفاً (13).

وأيضاً من المؤكد احتمال أن نقد أوجه من الأذى تمارس داخل ثقافة ما يصبح نقداً جيداً لأنه يبحث عن الجذور الأنثروبولوجية - يذهب من الخارج إلى الداخل - وإذا كان المرء يسمع ويتعلم بشكل دقيق وشامل، سوف يصبح عليماً بأحوال الثقافة المعطاة من دون أن يناله سخطها أو يفقد القدرة على أن يكون ناقداً لبعض جوانبها.

وهكذا يبدو أنه لا يوجد معيار واحد، ولا أي مجموعة واضحة من المعايير، لما يشكل النقد النسوي الجيد ويساعد على وضع واستبقاء انتهاكات حقوق المرأة في الأجندة العالمية. وعلى أي حال، يمكن أن يؤدي الاستماع للأصوات التي كانت فيما سبق ساكنة دوراً بالغ الأهمية، ولا يبدو من السهل التشكك في أن نقد «الداخل والخارج» يمكن أن يمارس دوراً مهماً هنا (فيما يلي Ackerly: 1995; Parpart and Marchand). ويبدو أنه بفضل الجمعيات الأهلية أكثر من أي شيء آخر، بفضل قواعدها الشعبية ومنتدياتها الدولية، وفي لقاءاتها ومناقشاتها في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، أصبحت أصوات العديد من النساء التي كانت فيما سبق ساكنة أصواتاً مسموعة وظلت مسموعة، وفعلت الكثير في تغيير الطريقة التي يفكر بها العالم في حقوق الإنسان للمرأة.

في هذا الفاصل التاريخي، حيث أصبح الكثير «معلناً»، لكن يظل الأكثر ينتظر التنفيذ، ما الذي يمكن أن يفعله النسويون الغربيون ليقدموا مزيداً من العون لحقوق المرأة على مستوى العالم؟ قد يقول البعض هناك الكثير من أوجه الإساءة إلى المرأة في مجتمعنا الغربي ذاته التي لا بد أن تصادفنا ونحن نعمل في هذا الأمر ونعني بما يشغلنا فيما يتعلق ببقية العالم. وأعتقد أن هذه إجابة معقولة بالنسبة إلى البعض. ومع هذا يتضح أن حركات حقوق الإنسان للمرأة، مشتملة على بعض الحركات الأساسية في بلدان عديدة، تلقى عوناً وفيراً من الدعم العالمي

الذي يتزايد مقمها منه، ومن النقد المتواصل لانتهاكات حقوق الإنسان للمرأة حين يكون نقدا حذرا واعيا، ومن جانب نسويين من داخل السياق الثقافي وبالمثل من خارجه.

ويغلب على النساء اللائي يناضلن ضد انتهاكات حقوق المرأة اثني تجيزها الثقافات والأديان أن يطالبن بثلاثة أشياء، تعلق على أي شيء آخر. أولها ضرورة أن ننصت إليهن باهتمام، والمطلب الثاني أن نتاح لهن الفرص للانخراط في الجهود المتروية التي يمكن أن تؤدي إلى الاعتراف بالحاجات التي لم تلب بعد وبالحقوق التي لم يُعترف بها وإلى تطوير استراتيجيات التغيير (المبحث القادم لـ Ackerly). وثمة مطلب آخر هو الدعم المادي، لأن معظم منظمات المرأة التي تشكلت للمقاومة من الداخل مصادر تمويلها هزيلة. أما المطلب الثالث فهو نوعية الدعم الفكري والسياسي من النسويين الغربيين، ومن المجتمع العالمي، الذي لا يمثل تعديا على الثقافات الأخرى، بل يعنى بالاعتراف بجوانبها العديدة القيمة أو المحايدة، بينما يوجه النقد لتلك الجوانب التي تلحق الضرر بالنساء والفتيات.



الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب

أوهيليا شوتّه

وأحد من أضخم التحديات التي تواجه علاقات الشمال - الجنوب يتمثل في كيفية التواصل مع «الأخر» المختلف ثقافيا عن الأنا. ويرتكز هذا المقال على مفاهيم وجودية - فينومينولوجية وبعد بنوية للغيرية والاختلاف؛ وذلك لتقوية وضع المتحدثين من أبناء أمريكا اللاتينية والأخريين المسودين في حوارات الشمال - الجنوب. يدافع المقال عن المقاربة بعد - الاستعمارية للنظرية النسوية كأساس للأخذ والعطاء في مناقشة للوضعيات النسوية المختلفة ثقافيا في هذا العصر الذي تتسارع فيه العولمة والهجرة والترحيل.

«يجب أن يتعلم المرء أن الإنسان قد لا يكون هو ذاته من دون علاقة بالآخر، وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلى لا ينبغي أن تترصع بأيات الظلم»

شوتّه

ينصب هذا المقال على مسألة تفهم الاختلافات الثقافية في سياق التواصل والحوار بين الشمال والجنوب، لاسيما في تلك الحالات التي يجري فيها هذا الاتصال أو محاولات الاتصال بين أعضاء ينتمون لحضارة مهيمنة وآخرين ينتمون لحضارة تابعة. ومن خلال فحص تلك المسائل، قد نستطيع ترسيم بعض الأفكار التي سوف تتيح لنا الوصول إلى تفهم أكمل للتبادلات والحوارات النسوية العابرة للثقافات. إن الذي يجعلني أركز على موضوع التواصل العابر للثقافات هو أنني قد بت في الآونة الأخيرة على وعي متزايد بمستويات التحيز التي تترك تأثيرها في عمليات الاتصال الأساسية بين المتحدثين الأنجلو - أمريكيين وأولئك اللاتين، وكذلك المصاعب التي تمر بخبرة كثيرين من أهل أمريكا اللاتينية الذين يهاجرون إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ويبدو لي أنه في تلك الآونة التي تشهد تحيزا جماعيا ضد المهاجرين وتشهد اغترابا للناس عن مجتمعاتهم الأصلية يفوق كل ما هو معتاد، تغدو أعظم التحديات التي تواجه علاقات الشمال والجنوب والتفاعل بينهما، إنما تتمثل في السؤال عن كيفية التواصل مع «الأخر» المختلف ثقافياً عن الأنا. وإذا كان السؤال المطروح علينا بشأن كيفية تأطير شروط إمكانية الأخلاقيات النسوية العالمية - أو ما إذا كانت مثل هذه الأخلاق ممكنة حقا - فلست أرى للشروع في هذا موطئنا أفضل من فحص شروط إمكانية تواصل عابر للثقافات على هذا النحو.

منهجيتي لتفهم المسألة المطروحة في التواصل بين الذوات العابر للثقافات سوف تعتمد إلى حد كبير على مفهوم للفيرية وجودي- فينومينولوجي. في هذا التقليد، نجد أن التطور اللافت في بناء مفهوم الآخر يحدث حينما يربط المرء بين فكرة الآخر بوصفه مختلفا عن الأنا والإقرار بنقض مركزية الأنا الناجم عن الخبرة بتلك الاختلافات (1)، وعلاوة على هذا، فإنه بالنسبة إلى العلاقات بين الأشخاص، نجد مثل هذا النقص للمركزية يجعل ذلك التطور في مفهوم الآخر منطويا على أبعاد إيجابية وربما أخلاقية (كما في، Irigaray 1993، Levinas 1979، Kristeva 1991)، كمقابل لذلك التسليم البسيط بنقض المركزية الذي

قد يجريه المرء في ضوء اختلافات الآخر بوصفها قصورا في سيطرته على البيئة. ووفقا لهذا الفهم، نجد أن التفاعلات بين الأفراد والتفاعلات الاجتماعية الحاملة لمعالم الاختلافات الثقافية (وبالمثل تماما، الاختلافات الجنسية والعرقية، والأنواع الأخرى من الاختلافات) إنما تتيح لنا أن نصل إلى أرضية جديدة، أخلاقية وجمالية وسياسية.

بعبارة أخرى، ليس الآخر هو ذلك الذي يؤكد بمنتهى السلبية ما أميل أنا إلى الاعتقاد فيه بشأنه؛ إنه لا يقوم بدور مرآة ذاتي ولا تمثل صورتها تسويفا للحدود الكائنة للأنا. ولئن كان الأمر هكذا، فإن الآخر لا يبدو أن يكون تمثيلا للترجسة المستبدة بالذات. ولكن الأمر على العكس تماما؛ فالآخر هو ذلك الشخص أو تلك الخبرة التي تجعل من الممكن للذات أن تتعرف على ألقها الخاص بها بحدوده في ضوء علاقات لاتماثلية مطروحة تحمل معالم الاختلافات الجنسية والاجتماعية والثقافية. إن الآخر، الأجنبي، الغريب، هو ذلك الشخص الذي يحتل موقع التابع الخانع في سياق علاقات القوى الثقافية اللاتماثلية، بل أيضا يمثل العناصر أو الأبعاد للذات التي تهز أركان الأنا المهيمنة، وتزعزع عنها مركزيتها، تنزعها عن تلك الذات المغلقة والهوية الإقليمية.

وفضلا عن هذه الافتراضات الأولية، فيما يتعلق بالغيرة والاختلاف، المشتقة من التقليد الفينومينولوجي - الوجودي وبعد - البنيوي، سوف آخذ في اعتباري التطورات المنهجية الأخيرة المتعلقة بمفهوم الاختلاف الثقافي كما يتمثل في النظرية النسوية بعد-الاستعمارية. وإذ تعمل النظرية بعد - الاستعمارية على خلفية تناهض تاريخ مشاريع الاستعمارية الغربية واستغلالها للمجتمعات الأخرى والثقافات الأخرى، فإنها تبدي، من خلال الصور المختلفة لما يصدر عنها، اهتماما خاصا بمسائل اختلافات اللغة والطبقة والعرق والإثنية والجنس والجنوسة، وبتسويغ السرديات حول الدولة - القومية (2). والنظرية النسوية بعد - الاستعمارية، بدورها، تلفت انتباهنا إلى حيوات النساء وتوترات مؤثرة في نساء تظهر أصواتهن في سرديات قومية وفي شروح وتوصيفات للهجرات التي يتشتتن فيها. وما هو مطروح في هذه النظريات «البعيدة» إنما هو فقدان متعين للبراءة

فيما يتعلق بسرديات الهوية بسبب تزايد الوعي النقدي بالقوة المنظمة التي تمتلكها تلك السرديات في الدفاع عن توكونه أو لا توكونه الأنا، وعن توكونه أو لا يكونه الآخر⁽³⁾. إن القوة المنظمة لسرديات الهوية هي شيء ما ذو علاقة بمن توكونه الأنا، وإلى حد ما تتواطأ من أجل هذا، ولكننا أيضا قادرون على فحص واختبار تلك السرديات من على مسافة ما منها. ولهذا يستخدم النقاد المنتمون لما بعد - الاستعمارية والنسوية نظرية تحليل نفسي من أجل مزيد من الفحص والتقيح والتطوير لأوجه العلاقة بين الذات والآخر في ضوء السرديات المقبولة للهوية الثقافية وللأختلاف. وقد درست كريستيفا، على وجه الخصوص، التماثلات الرمزية بين الآخر الأجنبي والمفهوم الفرويدي للغريب عن الذات *uncanny in the self* - والذي أسمته كريستيفا الغريب داخل الذات (Kristeva 1991). ومادام مفهوم الأنا الغريب قد بات متأشكلا بين يدي مذاهب النسوية بعد - الاستعمارية، فإنها تبحث الاستخدام المألوف للجنوسة في السرديات القومية وبعد - الاستعمارية، بل أيضا المفهوم التويري للفردانية الذي يخفق في ملاحظة أوجه الأنا المعقدة متعددة الجوانب والمتشظية المتناقضة.

وأخيرا، وفي قول مختلف يتعلق بمسائل الهوية والغيرية، ثمة فرض مسبق إضافي نسترشد به في تلك التأملات وهو معتقد مفاده أن ما نتمسك بأنه يمثل طبيعة المعرفة ليس متحررا من الثقافة بل إنه يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة. بعبارة أخرى، الممارسات العلمية للثقافة المهيمنة هي ما يرسم حدود المعرفة، ليس هذا فقط بل أيضا من يمكنه أن يساهم مساهمة مشروعة في لغة العلم. وفي سياق الحياة اليومية، خارج جدران البيئة الجامعية، يُنظر إلى النساء تخصيصا بوصفهن جاهلات وذلك حين طرح معارف علمية أو القدرة على مناقشة مسائل علمية مع خبراء المعرفة في المجال المعني. وليس من الضروري قراءة مشيل فوكو لنذكر كيف أن العلاقة بين المعرفة والسلطة مترابطة ومتداخلة جدا. موضوعي هنا أن المعارف الثقافية (وليست العلمية فقط) تنطوي على شكل من أشكال القوة والسلطان وتملك قيودا ثقيلة. إنها تملك قيودا تقيد الذات وقيودا تقيد الآخرين. والقيود التي

سوف أحاول أن أبحث أمرها وأحاول تفكيكها إلى حد ما هي تلك التي تنصب على فهم الثقافة السائدة للاختلافات الثقافية. فضلا عن هذا، يحاول التحليل الذي أتقدم به أن يتفهم اختلافات اجتماعية / ثقافية من دون إخضاعها للهيمنة الذكورية ولمقولات وقواعد المعيارية الجنوسية. ثمة حاجة إلى تطوير نموذج لتفهم أخلاقي وفلسفي لا يكون معنى الاختلاف الجنسي فيه محدودا بحدود تحيز معياري جنوسي فيما يتعلق بما يكونه جسد المرأة أو الوظيفة الملائمة لقدرات المرأة العقلية. وبالمثل ثمة حاجة لتطوير نموذج لتفهم اختلافات الثقافات التابعة. بعبارة أخرى، لا بد أن نأخذ في الاعتبار نقد التحيز المعياري الجنوسي وكذلك نقد الإمبريالية الثقافية. ومع ذلك، فحين نأخذ في اعتبارنا أن عددا لا بأس به من النقود الموجهة إلى الإمبريالية الثقافية قائمة هي ذاتها على أساس نموذج ذكوري (أحيانا يكون سلطويا إلى حد بعيد) لتحرر من الإمبريالية، وهو بدوره نموذج يفترض قبلا ويعزز سيادة الرجل على المرأة في الكفاح من أجل الحرية، فإنه يجب تلطيف حدة نقد الإمبريالية الثقافية بنوع ما من المنظور النسوي الذي يجمع ثقافات عدة. كل هذه الاعتبارات تؤدي بنا إلى منظور نسوي بعد -استعماري يستطيع أن يوازن بين الكفاح ضد ميراث الهيمنة الاستعمارية - الإمبريالية والكفاح من أجل خلق مجتمعات نسوية يتساوى فيها الرجال والنساء.

التفاوت في أوضاع المتحدث البليغ

بدأت هذه التأملات ببعض من انطباعاتي الشخصية فيما يتعلق بصعوبات التواصل العابر للثقافات حين تكون ثقافة ما في ظروف تجعلها صاحبة اليد العليا على ثقافة أخرى. الثقافة ذات اليد العليا تتولد عنها مقاومة داخل الجماعات التي تفشل في أن تحظى بمنزلة ثقافية مماثلة، بينما يصعب على ثقافة الجماعة التابعة أن تجد المنتمين إلى الجماعة المهيمنة ثقافيا يفهمونها من حيث أهميتها وتعقيدها ما لم يتم اعتماد مقاييس استثنائية ترتقي إلى مرتبة الحوار الجيد. ومع هذا، فإنني أرى أنه لا يمكن لأي ثقافتين أو لغتين أن تكون الواحدة منهما

كاشفة تماما عن الأخرى. ثمة دائما فُضالة في المعنى لن تنتقل في المشاريع العابرة للثقافات، وهي فضالة لها من الأهمية ما يكفي لجعلها تومئ إلى ما سوف أشير إليه بشكل أكثر تجريدا بوصفه مبدأ اللامقايسة incommensurability (عبر الثقافات) (4).

وأكثر الطرق شيوعا لتعيين هذا الفضالة في المعنى هي الإشارة إلى تلك الجوانب من اللغة غير القابلة للترجمة بالقياس إلى لغة ما أخرى. في هذه الحالة، قد يفكر المرء في اللامقايسة تفكيراً حسابياً بوصفها نوعاً من التأثير السالب للتواصل العابر للثقافات - ما أخرجُ به من المتحدث المتموضع في مكان مختلف هو رسالة قابلة للتوصيل مخصوصاً منها الاختلاف الثقافي المعين الذي لا يمكن أن يعبر. وحين يتم التظهير على هذا النحو، فسوف يصبح من الممكن أن تغدو طريقة تعظيم مجال الحوار العابر للثقافات هي ابتكار سبيل لوضع أقصى ما يمكن وضعه من معنى في الجانب المضاد للتبادل، بحيث تغدو الفضلة الزائدة هي أقل ما يمكن على الجانب المنقوص منه. ولكن على الرغم من أن خلق وسائل للتواصل أكثر فاعلية بين جماعات متباينة يمكن أن يساعد في تقليل الصراع الاجتماعي والتوتر، فإني لا أعتقد أننا سوف نغنم مزيداً من الفهم للاختلاف الثقافي، إذا فكرنا في اللامقايسة بهذه الطريقة الكمية السائدة.

ثمة طريقة أخرى للتفكير في اللامقايسة، ملائمة ومثمرة أكثر لمناقتنا الراهنة، وهي أن ننظر إلى الأقطاب في ترجمة لغوية أو في محادثة، حيث رجع الصدى لحديث الآخر، أو لجانب منه، يرتد في الأنا كنوع من الغربة، كنوع من الاغتراب عن التوقع المؤلف. تستدعي الغيرية الثقافية ألا يتجنب المرء هذه الخبرات أو ألا يدرجها تحت مقولة مألوقة وجاهزة. حتى مقولة التنوع الثقافي توضع تحت طائلة البحث حين تتم مأسسة التنوع من أجل حجب رؤية أكثر راديكالية للاختلافات. إن الخطاب بعد - الحدائي بعد - الاستعماري يبحث عن إمكانات استخدام مفاهيم لا تقوم على حاصل جمع الاختلافات، وليس عن «الفكرة المتفق عليها للمركزية الإثنية في الوجود المتكثر عددياً للتنوع الثقافي» (Bhabha 1994، 177). في الرؤية المؤسسية

للتنوع، نجد القواعد الحاكمة لتمثيل التنوع عادةً ما تعكس إرادة الظاهر في الكفاح العسكري والسياسي. وكما أوضحت مناظرة ليوتار مع هابرماس، فإن معقولية الإجماع على الفكرة لا تمثل إلا بضع خطوات على طريق الوصول إلى المنظومة الواحدة المنشودة، حقيقة واحدة - خلاصة، معقولية واحدة - تهيمن على الحضارة الإنسانية. إن الإرادة التي تنزع إلى حقيقة واحدة أسلمتنا إلى ديكتاتورية حكم الإرهاب⁽⁵⁾. وتمثل المنظومة الواحدة بوصفها «تعددية» ومحيزة للتنوع الثقافي مسألة يجب أن تخضع للبحث والاستقصاء، بسبب القوة الكاسحة التي تمارسها المنظومة لضغط التعدد في قالب الواحد (قارن 64 - 162، 55 - 152، Bhabha 1994). وحتى حين تتم صياغة المنظومة بوصفها تعددية، تظل المشكلة قائمة في أنه فقط تلك الاختلافات التي يمكنها أن تعطي منصة التعددية هي التي يمكنها أن تتلاءم مع المعقولية العامة التي تصدق على أن التعدد هو الواحد، وتحكمه على هذا الأساس.

وبسبب من هذا المبرر، ربما جزئياً إن لم يكن حصرياً - لأن الخبرات الحياتية للعديد من الشعوب المهاجرة وبعد - الاستعمارية تتمخض تحديداً عن هذا البراديم^(*) الجديد - شرعت ثلة من النقاد بعد - الاستعماريين في التظير لسؤال الاختلاف الثقافي في حدود ما أسماه هومي بهابها^(**) «السلطة الزمانية الانفصالية» disjunctive temporality (Bhabha 1994، 177) وصنفته نيسثور غارسيا كانكليني Nestor Garcia Canclini بأنه «تغاير العناصر

(*) لم يكد توماس كون يطرح في فلسفته للعلم - أو بالأحرى لبنية الثورات العلمية - مصطلح Paradigm أي نموذج قياسي إرشادي يمثل إطاراً ضاماً لسائر مكونات الكيان المعني بحمل معالته ونظرياته التفسيرية المعمول بها في حقبة التاريخية واتجاهه وأهدافه وقيمه... إلخ حتى ذاع هذا المصطلح وشاع شيوعاً شديداً، ليس فقط في فلسفة العلم أو حتى في الفلسفة بأسرها فقط، بل في سائر مناحي الخطاب المعاصر. وانتقل هذا الشبوع إلى اللغة العربية حتى حقت معاملة هذا المصطلح مثلما نعامل «موسيقى»، أو «فلسفة»، أو «فيزياء» أو سواها، أي تقتصر على تعريبها وإدخاله الخطاب العربي كمفردة مستجدة هي «باراديم»، على الرغم من أن له مقابلاً عربياً جيداً ذكرناه ولا بأس من استعماله وهو «نموذج إرشادي». [الترجمة].

(**) هومي بهابها (1949 - 9) Homi Bhabha من الأسماء اللامعة في ميدان دراسات ما بعد-الاستعمارية؟ أستاذ اللغة الإنجليزية والآداب الأمريكية ومدير مركز الدراسات الإنسانية في جامعة هارفارد. وهو هندي، ولد في بومباي وتخرج في جامعتها وحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة أكسفورد. [الترجمة].

في سلطات زمانية متعددة (6) (multitemporal heterogeneity). تشير هذه المقولات، أولاً وقبل كل شيء، إلى الانفلاق والانقطاع، وفي المقام الثاني إلى الموضوع الفائق للسلطة الزمانية التي تستند الاختلافات الثقافية، ومواضع التحدث والأطر الزمانية للسرديات. وفي مجتمعات أمريكا اللاتينية، كما تقصع أعمال غارسيا كانكليني، يمكن في خطاب المتكلم أن تتقاطع الأطر الزمانية لسرديات أفريقية وسرديات السكان الأصليين والمستعمرات الإسبانية والسرديات الحديثة والعالمية، جميعها في وقت واحد أو بشكل منفصل. وإذ نمضي بهذا التفكير إلى ما هو أبعد، قد لاحظ أن مثل أولئك المتكلمين الكائنين في مواضع ثقافية حين يلجون الأماكن التي تشهد شتات المهاجرين - كما يحدث حين يهاجرون من مجتمعاتهم الأصلية إلى الولايات المتحدة - فسوف يحملون معهم تلك الأشكال من الاختلاف الثقافي وتهجين الثقافات، وبالنسبة إلى كثير من أهل أمريكا اللاتينية لا يعد من قبيل الاستثناء أن يجدوا أنفسهم في وضع التناوب الثقافي نتيجة لمؤثرات اجتماعية/ثقافية متشابكة ومتقاطعة بين اثنتين أو أكثر من الثقافات اللامتقايصة *incommensurable*، أحياناً تكون جنباً إلى جنب بالمعنى الحرفي. مثلاً، في منطقة البحر الكاريبي، وبسبب من تأثيرات الاستعمار، نجد بعضاً من آلهة اليوروبا قد أدرجوا في قوائم قديسي الكاثوليكية الإسبانية. أمكن القول إن أعلام الكاثوليك وأعلام اليوروبا يقطنان نوعين شديدي الاختلاف من السلطات الزمانية. ومن زاوية خبرات المتعبدين، قد تكون إحدى السلطات الزمانية في بعض الحالات مفروضة على الأخرى، بينما يمكن في حالات أخرى أن تغدو السلطتان الزمانيتان منفصلتان.

في كتاب غلوريا أنزالدوا «الأراضي الحدودية» *La Frontera* نجدها تتحدث بوصفها كاتبة نسوية سحاقية - تيجانية - تشيكانية (*)، تضع السلطة الزمانية لأساطير السكان الأصليين بجوار كينونتها كأمركية

(*) «تيجانية»: نسبة إلى سلالة تيجانو وهي إحدى سلالات السكان الأصليين في شمال المكسيك وأمريكا اللاتينية، ولقطة تيجانو *Tejano* هي النطق الإسباني للاسم القديم المهجور للسلالة وهو *Texano* أو *Texan*. أما التشيكانية أو التشيكان وهم مكسيكيون في الولايات المتحدة فسوف نتعرف عليهم تفصيلاً في الفصل الثامن. وبشكل عام تمثل أنزالدوا التي تعنى بالعددية الثقافية الأمريكية - المكسيكية أهمية كبيرة وخصوصاً كتابها المذكور «الأراضي الحدودية». وسيتردد ذكرها كثيراً عبر صفحات الكتاب، بخلاف الفصل الثاني عشر تحديداً. [الترجمة].

شمالية بعد - استعمارية. والتبدل من الإنجليزية إلى الإسبانية إلى الناهيوتل (*) ليس مجرد تبديل للغات أو «الشفرات»، كما تسميها، بل تبديل للسلطات الزمانية للوعي والإدراك (Anzaldúa 1987، viii). هذه السلطات الزمانية الحاملة للتعددية الثقافية تخلق توترا منفصلا على مدى السلطة الزمانية الخطية للحدثة الحاكمة لهويات المنتجين والمستهلكين في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. هذه السلطات الزمانية في تعدديتها وانفصالياتها تخلق اغترابا مكانيا في العلاقة بين الأنا والآخر، إذ تسمح بالاعتراف بالفيرية داخل النفس وخارجها معا. تبدأ مقدماتها الأنانية بإقرار الأنا المتفردة وإعلاء تقديرها. الأنا الأمريكية/المكسيكية عند أنزالدوا، ذات الوصلات العديدة، تذكرنا بالغريب في الداخل عند كريستيفا. وهي، بشكل أرحب، تعطينا أمثلة على الفكرة النسوية للاختلافات ليس فقط الاختلافات بين النساء بل أيضا الاختلافات داخلهن. هذه الطبقات المتعددة داخل الأنا، كاستجابة لمجالات إدراكية مختلفة، وليس بالضرورة لسلطات زمانية لامتقايسة، تستطيع أن تجعلنا نميل سيكولوجيا إلى تقدير قيمة كل من الثراء واللامتقايسة في الاختلافات الثقافية. إنها ترسي الأساس المكين لعلاقات تشكلت معرفيا وإدراكيا ولغويا بين ذاتنا وبين الأخريات، حيث يمكن الاعتراف باختلافات «الأخرى» بوصفها موضعا للاعتراف بالقيمة والتقدير والعناية والاحترام، حتى لو لم يكن ممكنا ترجمتها كاملة في لغة الأفاق الثقافية الخاصة بنا. إنني أتحدث هنا عن الوضع السيكولوجي حيث لا تكون الفيرية قانتة أو موضعا للسخرية أو للاضطهاد أو يمكن إقصاؤها من المشهد أو إقصاؤها من الوجود بشكل قانوني، بل أتحدث - وبشكل مختلف عن المقدمة القائلة إن «الأخرى» هي أيضا إنسانة - عن وضع لن تخضع فيه الأخرى إلى مطالب تجعلها مزدوجة، أو تجعلها مرآة عاكسة للصورة، أي لذواتنا.

(*) الناهيوتل Nahuatl: مجموعة مترابطة من اللغات واللهجات منحدرة عن اللغة التي كانت تتحدث بها قبائل الأزتك الشهيرة في أمريكا الجنوبية. يتحدث الناهيوتل الآن نحو مليون ونصف المليون نسمة من نسل الأزتك، غالبيتهم العظمى تعيش أواسط المكسيك وهم طبعاً من السكان الأصليين في تلك المناطق. [الترجمة].

وينشأ السؤال عن كيفية انطباق مبدأ اللامقايسة على الأخلاقيات النسوية حين تكون الأخلاقيات النسوية منشغلة بوضع وتنفيذ أحكام معيارية عابرة للثقافات. هل سيفسد مبدأ اللامقايسة الدعوى الأخلاقية النسوية أو الحكم المعياري؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي مدى؟ كيف يمكن التفاوض في المصطلحات الأخلاقية النسوية تفاوضا عابرا للثقافات؟ وهل ينبغي التفاوض بشأنها أصلا؟ إن مهمتي الأولى هي محاولة شرح كيفية عمل مبدأ اللامقايسة في المستوى العيني لخبرة الحياة اليومية.

الأخر المختلف ثقافيا

ماذا يعني أن تكون مختلفا ثقافيا، وأن تتكلم على مستوى الثقافة بصوت مختلف؟ هذا السؤال عادة ما يجيب عنه أولئك الذين تتوافر لديهم القدرة على تمييز الآخرين (أو «الأخر») بوصفهم مختلفين، ولا يجيب عنه أولئك الذين يُبحث أمر اختلافهم من حيث علاقته بالأغلبية في الجماعة المطروحة، أو بالأعضاء الأساسيين فيها. أن تكون مختلفا ثقافيا ليس هو الأمر نفسه في أن تكون مختلفا كفرد أو مختلفا بسبب الفئة العمرية أو الجنس. فإذا كنتُ ضمن جماعة من نساء أخريات لهن تقريبا النوعية نفسها من تعليمي وكانت الاهتمامات التي تشغلن هي تقريبا التي تشغلني أنا، وإذا كنتُ في عمرهن تقريبا، فالذي يجعلني مختلفة ثقافيا هو أنني، بمصطلحات العصر، لاتينية - وهذا اسم يشير إلى بعض جوانب خلفيتي، بينما يحو أيضا جوانب مهمة لفردانيتي وللتفاصيل الخاصة الفعلية للجينولوجيا الثقافية الخاصة بي التي تتطوي على خلفيات من منطقة البحر الكاريبي ومن أمريكا اللاتينية ومن أوروبا الغربية.

«لاتينية» تعني تحت مقولة سهل تمييزها، ومن خلالها تترسم حدود اختلافي تبعاً لأي فئة من المترافقات قد يستدعيها ذلك المصطلح. «لاتينية» ليست مجرد مصطلح وصفي يشير إلى شخص ما من سلالة تنتمي إلى أمريكا اللاتينية أو لأيبيريا ولا تزال باقية حتى الوقت الراهن في الولايات المتحدة. إنه إفادة تحجب وتستدعي معا مدى من المترافقات - الدم الساخن، صاحبة مزاج، مطيعة، متحدية

غير هيابة، وضعها غير قانوني أو واقع في المحذور، مكبوتة أو نهمة جنسيا، مضطهدة ومُستغلة، وما إلى ذلك. بيد أن الخيط الذي يجمع كل المترافقات النمطية معا، هو واحد من الخيوط الخفية التي تنتج الثقافة. ومن العوامل المسببة لهذا أنه في المجتمعات التي تسودها الهيمنة الذكورية، بما فيها المجتمع الأنجلو - أمريكي، يُنظر إلى النساء أساسا كناقلات للثقافة وليس كمنتجات لها. مبدئيا، يُنظر إلى النساء بوصفهن قائمات بالرعاية والعناية، مهمتهن في الثقافة هي النقل والحفظ والصون، وليس البحث في القيم الثقافية وخلقها.

وأیضا لا يُنظر إلى اللاتين في الولايات المتحدة كمنتجين للثقافة، لأن مصطلح «لاتيني» يفترض مرجعية قومية معينة، فلا يزال الوطن والثقافة في عقلية الحدائة الغربية يتداخلان معا في ترابط وثيق. (مثلا تعرض المتاحف القومية الكبرى للفنون والعلوم تلك الأعمال التي تبين المحكات الثقافية والجمالية والقدرة العلمية لمختلف الأمم). «لاتيني» من حيث هو مفهوم إنما يتجاوز مقولة القومية. ونحن بوصفنا لاتينيين لا يربطنا رباط وثيق بثقافة قومية يمكن تحديدها (مما يتناقض مع وضع أعضاء الجماعة السائدة)، لهذا فلنكون لنا وجود ثقافي في إطار الثقافة المهيمنة يجب علينا تبيان أننا نعرف كيف ندمج ثقافتين أو أكثر معا في داخل أسلوبنا للتواجد. وعلاوة على هذا، يجب أن نبين أن طريقتنا في الجمع بين مثل تلك الثقافات يمكن أن تفيد عامة الناس الأنجلو - أمريكيين. ومن أجل الحصول على الاعتراف بي كفاعلة ثقافيا، يجب أن أبين كيف أستطيع أن أكون لاتينية وأمريكية شمالية معا؛ ذلك أنني يمكنني التناوب بين هاتين الهويتين، وفي المواقف القومية الضيقة المحكمة، أستطيع أن أنجز، فأجعل صوتي الأمريكي الشمالي يغطي تماما على صوتي اللاتيني، إذا دعت الحاجة إلى ذلك. أما نظيرتي البيضاء، الأنجلو - أمريكية، فليس مطلوبا منها إنجاز مثل هذا الفعل الاستثنائي فيما يتعلق بخلفيتها الثقافية. ليس لزاما عليها أن تمحو خلفيتها الثقافية الأنجلو - أمريكية لكي تكون عضوة شرعية في مجتمع أمريكا الشمالية. إذا كانت آتية بخلفيات الطبقة العاملة، ربما وجب عليها أن تمحو خلفيتها الطبقة كي تتمم بالقبول

التام في بعض شرائح المجتمع؛ وإذا كانت سحاقية، فلن تكون مقبولة في بعض الجماعات ربما وجب عليها أن تخفي ميولها الجنسية (تستبقيها سرا لم يحن الوقت لإعلانه). ولكن لكي تحظى بالاعتراف كفاعل ثقافي لا يلزمها محو خلفيتها الأنجلو - أمريكية في حد ذاتها أو التخفيف من وطأتها. وفضلا عن هذا، لا يلزمها قبل أن يتم قبولها كمشارك مهم في المجتمع وفي الثقافة أن تقوم بربط خلفيتها الثقافية بالخلفيات الثقافية لشعوب الشرق الأوسط مثلا أو الشعوب الآسيوية أو الأفريقية أو شعوب أمريكا اللاتينية. وإذا كانت يهودية، سوف تواجه مشاكل معينة على قدر ما تكون بعيدة عن الاستيعاب الكامل في التقاليد الأوروبية الغربية الأنجلو - أمريكية البروتستانتية.

وبالعودة إلى مشكلة المرأة اللاتينية الناجحة ثقافيا، يمكن أن نلاحظ ظاهرة مثيرة للاهتمام. فحينما أكون قادرة على أن أنجز بطريقة متميزة فعلة تمثيل ثقافتي في سياق الثقافة الأنجلو - أمريكية المهيمنة، فلن يعتبروني مجرد حاملة لمعالم «الأخر» ثقافيا. وهذا الأمر في مصلحتي، فقد بات يُنظر إليّ كناقلة مُنجزة وعليمة بالثقافات. وبهذه المقدرة، اكتسبت منزلة خاصة في الجماعة، نزحتُ بعيدا عن الموقع «المتأصل» للآخر. وإلى حد ما علوت على الموقع المستهدف للمرأة اللاتينية وطالبت بموقعي كفاعلة ثقافيا بلغة تعترف بها الجماعة الثقافية المهيمنة. ولكن لكي أفلح هذا، أحتاج إلى الاعتراف بي في لغة الثقافة المهيمنة وفي مناوراتها الإستراتيجية، وهي الثقافة ذاتها التي تضع لي في خبرات حياتها اليومية معلما يميزني كأخر ثقافيا، آخر سواها. لقد أصبحتُ ذاتا منقسمة من وجهة النظر الثقافية وبالمثل تماما من وجهة نظر التحليل النفسي. إنني أتصرف بوصفي «أنا ذاتي» (بما لدي من معنى انعكاسي للأنا، فهذه «الأنا» تتضمن نشأتي المبكرة في كوبا وقد ترعرعتُ عنها)، فيما تضعني بيئتي الاجتماعية - الثقافية الأنجلو - أمريكية غالبا ك«آخر». وكبديل لهذا، حين أؤدي على مستوى الخطاب دور المتحدث المُنظر من ثقافة مهيمنة، فسوف يعترف بي كفاعل حقيقي في عالم فعلي.

لا يزال ثمة شيء ما ذو أهمية أساسية ومفقود في الاعتراف بي المذكور أخيراً (وهو في الواقع بخس لقيمتي). إن مُحاورتي يخفق في التعرف مجدداً على شيء ما، وهو أنه حين يكون صوت اختلافي الثقافي هو الذي يرسم حدود قدرتي على التحدث فسوف يكون لذلك تأثيره فيما أقوله كاستجابة. وحينما يشعر المرء بالرفض، تتغير مساراته فجأة، إن جاز التعبير، ويدخل في الخطاب السائد، من دون أن يفوته إدراك ما جرى فقده. ليس الذي يتمرف عليه محاورتي هو ما أردته أنا أن يعرفه - هذا حث للتواصل بين الرؤى والبصائر أتقدم به من وجهة نظر الاختلاف الثقافي - بل يعرف فقط قدرتي على الولوج إلى موقع على المستوى المطلوب للحديث الأنجلو - أمريكي، موقع يوجد في توترات التفاوض مع الذي يختلف عني ثقافياً، في مغزى انعكاس ذاتي. بعبارة أخرى، توجد السرديات المحلية العمدة في توتر مع ما تعرفه المرأة اللاتينية ويمر بخبرتها، والسابق يقضي على اللاحق، ولهذا السبب تجدني في بعض الأحيان، حين يستجيب لي أحد المحاورين (لنقل مثلاً، في المكتب) بالإشارة إلى الأنا الذي أشخصه هنالك بوصفي ذاتاً متحدثة، أخرج بانطباع بأن هذا الزميل لا يتحدث معي إطلاقاً؛ ذلك أن محاورتي افتقد شيئاً ما؛ لأن «الأنا» التي هي مختلفة ثقافياً مجهولة ومفصولة ويتفاوض عنها .

ها هنا مغزى للإحباط، بل أيضاً لفرصة مهددة، في تلك العوارض غير المستحبة في التواصل العابر للثقافات. أما الذي يبقى لنفهمه في عبارات الآخر المختلف ثقافياً - أي شيء ما لأمقيس ليس موضوعاً للترجمة الثقافية الكاملة - فقد يكون فعلياً أهم جزء من الرسالة التي يحتاج محاورتي الناطق بالإنجليزية إلى أن يتلقاها. والأمر كما أراه هو أن محاورتي أخذ شظية من رسالتي وألقى البقية جانبا. ولكن ربما يرتاب المرء في أن هذا حدث تحديداً لأن الجزء الذي ألقى به من الرسالة كان يتطلب نقضا راديكالياً لمركزية الذات المتحدثة بالإنجليزية وأنه فشل في أن يطرق مسامع مثل هذه الذات. من أو ما الذي يكونه الآخر بالنسبة إلى الذات المهيمنة المستتيرة⁽⁷⁾. إن الآخر هو ذلك الذي تريد أن تتحدث معه أحياناً، ومن الأفضل أن يكون في موضع الأجنبي أو البعيد؛ هو ذلك

الذي تدافع عنه بشكل مجرد في سياق الحجج من أجل الديمقراطية أو لناهضة الاضطهاد. ولكن الذات المهيمنة لا تدع الآخر (من حيث هو آخر) يطرح أي مطالب في عالم حياته اليومية، لأنه في هذه الحالة قد يغير أسلوب كينونته. قد يكون عليه الإقرار بذاتيته المنفصلة، وأن يغير الأسلوب الثابت لحياته، وأن يرحب بالغريب في الداخل، وربما يبدل رؤاه وعلاقاته بالآخرين بطريقة لم تتراءى له من قبل.

ومن ثم فإن الغيرية الثقافية تشير إلى أخلاقيات وطرق للتعرف أعمق كثيرا من نمط التفكير الذي يكون فيه المتحدثون ذوو الثقافة المهيمنة يتصورون أنفسهم في المركز الإبستمولوجي والخلقي لهذا الكون، حيث يمتد سلطان نفوذهم مبحرا من هذا المركز في اتجاه المتحدثين العاقلين الآخرين. تتطلب الغيرية الثقافية الاستماع إلى المرأة الأخرى باختلافها وأن تمنح الأنا ذاتها المدى والأوان والفرصة لتقدير قيمة الغريب في الخارج وفي الداخل. وكما لاحظت كريستيفا عن مضمض، «كيف يستطيع المرء أن يتسامح إزاء الأجنبي إذا لم يتعرف المرء على امرئ غريب عنه؟» (Kristeva 1991، 182).

وهذه النوعية من الخبرة الشخصية المذكورة سابقا ربما كان لي أن أستأنفها فأقدر على أساس منها موقف التواصل والحوار بين النساء شمال الحدود وجنوبها، وكيف يرى المرء أن الجماعات التي تخندق داخل قيمها الخاصة، ولديها القدرة على تجاهل قيم الجماعات الأخرى، يصعب عليها أن تصل إلى أي فهم ملائم للغيرية الثقافية. وسبب هذا أن أهل الثقافات المختلفة لا يتحدثون اللغة (الثقافية) ذاتها ولا يتقاسمون التصور ذاته للنظام الثقافي. كان ينبغي على علم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع مسألة اللامقايسة الثقافية على مدى فترة طويلة. لماذا يصعب على الفلسفة أن تتفهم وتستوعب هذا المفزى للامقايسة؟ كثيرا ما يتعلم الفلاسفة أن الأطروحات الفلسفية يمكن عرضها بلغة تقع أساسا خارج الحدود الثقافية. وهذه الحركة التي تصبغ الفلسفة بالصبغة الماهوية تتطلب ترسانة مدججة بالمفاهيم لبسط الحماية العسكرية على حدود دولتها، بما يشبه كثيرا حراس الحدود الذين تستأجرهم الحكومات من

أجل استبقاء الأغيار خارج حدودها . ولكن أوليست اللغة المستخدمة لبسط الأطروحات الفلسفية - حتى أكثر اللغات صوريةً وتجريداً - إنما هي جزء من ثقافة؟ أليست تصوراتنا للأخلاق وللعقل وللفلسفة جزءاً من ثقافة؟ لعله ينبغي علينا أن نعرض هذه المسألة بطريقة مختلفة . ربما يعترف الفلاسفة بأن اللامقايسة توجد بين التكوينات الثقافية المختلفة وأنها سوف تعرقل تخطيط أشكال الخطاب الثقافي التي قد تبدو مختلفة تماماً على قدر ما هي جميعاً متناظرة تناظراً مكتملاً . تكمن المساجلة فيما إذا كان ينبغي ترسيم مثل هذه العناصر اللامقايسة بوصفها ضمن ما هو غير ذي صلة بالمعنى الفلسفي وبالمعرفة الفلسفية ، وبالتالي غير ذي صلة بعمليات التعقل ؛ أم أننا يجب أن ننظر إلى العناصر اللامقايسة ، كما أقترح أنا ، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من عمليات التعقل ذاتها .

ففي رأيي ، ينبغي أن ننظر إلى الخطاب (العقلي) العابر للثقافات بوصفه خطاباً ترسم حدوده ومعاله عناصر الاختلاف الثقافي تلك التي أسميتها عناصر لامقايسة . أما أن الدخلاء ممن هم خارج الثقافة المعينة لا يستطيعون أبداً الإمساك بجمع اليبدين على عناصر الاختلاف الثقافي تلك بمعناها المتأصل في الثقافة الداخلية ، فذلك ، على أي حال ، أمر ينبغي ألا يؤخذ بوصفه علامة على أنها عناصر غير ذات صلة بتفهم الاختلاف الثقافي . العكس تماماً هو الصحيح . ينطوي التواصل ، بما في ذلك التواصل العابر للثقافات ، على جانبين ، غالباً ما يتم تجاهل ثانيهما ، الأول هو أن المرء ينبغي أن يفهم ما يقال . والثاني هو أن المرء ينبغي أن يربط ما يقال بطائفة معقدة من الكلمات الدالة ، مشيراً إلى ذلك الذي بقي دون أن يقال أو معيّن إياه بشكل ما . إن مبدأ اللامقايسة في الحوار العابر للثقافات يصادر على أهميته الكبيرة بسبب هذا الديالكتيك (مفتوح النهايات) بالغ الأهمية بين الذي قيل وما لم يقل .

في التواصل العابر للثقافات ، قد «يقول» كل متحدث شيئاً ما ضمن ذلك الذي يقع في طائفة «ما لم يقل» بالنسبة للمحاور المختلف ثقافياً . مثل هذه الفجوة في التواصل قد ينجم عنها أن يبدو خطاب واحد من المتحدثين غير متماسك أو غير مرتب بما يكفي . إن المتحدث المنتمي

للثقافة المهيمنة قد يبدو أمامه خطاب المنتمي إلى ثقافة تابعة وكأنه سلسلة من الملاحظات المتشظية وليس كلا متماسكاً. لعل المشكلة الحقيقية ليست في عدم الترابط بل في افتقاد إمكانية الترجمة الثقافية للكلمات الدالة على الترابط لنقلها من طائفة فرضيات إحدى الثقافات إلى فرضيات ثقافة أخرى⁽⁸⁾، وبدلاً من ذلك، نجد أن المتحدث المهيمن، إذ يتعلق بمحض شذرات في سردية الآخر، قد يعتقد أن الرسالة بأسرها نُقلت إلى لغته، بينما يكون الذي نقل مجرد جزء. ويمكن اختيار هذه الفجوة اللاتماثلية غير التبادلية، مثلاً إذا اعترض المحاور طرفاً ثالثاً وحاول المتكلم التابع أن يستأنف الحوار بعد الفاصل. المتحدث الذي يمتلك السيادة، إذ يفقد الإحساس بأن عنصراً ما في التواصل لا يزال غائباً ويعتقد أنه سمع / أنها سمعت / بالفعل العبارة كلها، لا يدرك أنه ينبغي أن يتوافر المدى للمحاور لإكمال هذا الذي لم يُقل. المتحدث التابع، بدورها، تتردد وتتحير في توضيح أنها احتفظت بالكثير من أجزاء الرسالة حتى النهاية، وهي تدرك الآن أن المحاور يريد أن يبتعد عن موضوع الاختلاف الثقافي، لا أن يتجه إليه.

أساساً يقول المتكلم من الثقافة المهيمنة: ليكن التواصل معي كليةً في حدود ما أتوقعه؛ فلست أهتم بما يتجاوز ذلك. ويجب أن يشير المبدأ الأخلاقي للغيرية الثقافية إلى عدم كفاءة مثل هذا المتحدث للانخراط في المحادثة والحوار العابر للثقافات وكذلك في الحوار الثقافي الداخلي. ومع ذلك فإنه تبعاً للقواعد المتفق عليها في ثقافته هو، فإن المتكلم المهيمن قد لا يفهم البتة أنه يقوم بإسكات الآخر المختلف ثقافياً، لأنه لم يحدث له أبداً أن فكر في أن التواصل العابر للثقافات يتضمن عناصر مهمة وإن كانت لامتقايسة. وبدلاً من ذلك قد يكون على وعي بمثل هذه العناصر اللامتقايسة، ولكنه يولي اهتماماً خاصاً بها فقط عندما يكون التباين بين الثقافات منطوياً على قطبية قوية، كما في حالة الثقافات الآسيوية أو الأفريقية في مقابل الثقافة الأنجلو أمريكية. في هذه الحالة أيضاً، لن يسمع أحد رسالة المرأة اللاتينية التابعة لأن مجاورتها للغرب واقترابها منه يقضيان بإقصائها عن صورة ذلك الآخر الأبعد ثقافياً والتي أضفيت إليها صبغة رومانسية جديدة.

ويتعين على أولئك الذين يتحدثون لغة الثقافة المهيمنة ألا يقصروا معنى العبارات فقط على تلك المعاني المتاحة لهم. ولنفترض أنه يمكن رسم خريطة لتصريحات الآخر المختلف ثقافياً وفقاً لثلاث مقولات - المفهومة فعلاً، والتي يصعب فهمها، واللامتماقيسة حقاً - فلا ينبغي أبداً قصر مجال التواصل على مستوى المقولة الأولى فقط، بل ينبغي بذل الجهد ليتطرق التفهم إلى المجالين الآخرين. على سبيل المثال، إذا أحدثت امرأة لاتينية تغييراً في الترتيب البنائي المعتاد للكلمات كما يستخدمه المتحدثون بالإنجليزية، وأيضاً إذا كانت تتحدث بلكنة ثقيلة، فإن هذين العاملين يجعلان من الصعب على المتحدث بالإنجليزية كلفته الأم أن يفهم ما تقوله. وعلى أية حال، من الممكن مع بذل شيء من الجهد التوصل إلى فهم ما يقال، إذا كان ثمة العزم على تصويب الانتباه وعلى الانخراط في متابعة ما ينطقون به. ولسوء الحظ، أرى حالات متكررة لمعاملة المرأة اللاتينية كما لو كانت تتحدث هراءً، فقط بسبب لكنتها، أو بنية الجملة لديها، ولأن مفرداتها ربما تختلف عن الاستخدام العادي للغة الإنجليزية. وبدلاً من متابعة الجهد في الاستماع لما تقوله الأخرى، فإن المتحدث بالغة كلسانها الأم سوف تعامل المتحدث بها التي ليست هكذا كما لو كانت ناقصة الكفاءة اللغوية أو العقلية. ومن مُدركٍ مفاده أنني «لا أفهم توا ما يقوله الآخر»، يخرج المتحدث المهيمن باستنتاج فاسد مفاده، «الأخر غير كفء»، «الأخر لا ينتمي إلى هذا المكان»، وهلم جرا. وكما تبين هذه الممارسة النمطية، فإن هذا الهبوط بـ«الأخر» المختلف ثقافياً إلى وضع التبعية، يمكن تشخيصه في حد ذاته بأنه نقصان في الثقافة. والحق أن تحيزاً ثقافياً على هذه الشاكلة يدل على عجز ثقافي من قبل الثقافة المهيمنة.

علاوة على هذا، وبأخذ المقولة الثالثة أو المستوى الثالث في الاعتبار، (*) فإنه لمسألة أساسية لكي نكتسب تفهماً أن نراهن بالكثير في مضمير اللامتماقيسة من قبيل ذلك الذي يتطلب اعترافاً (وليس محوياً أو تحقيراً في علاقته بالثقافة المهيمنة)، حتى لو كنا سنصل إلى فهم

(*) أي مقولة أو تصنيف أو مستوى: التقريرات أو الأقوال أو العبارات اللامتماقيسة فعلاً بين ثقافة المتكلم وثقافة المستمع. [الترجمة].

جزئي فقط لـ «الأخر» المختلف ثقافيا. وإذا افترضنا أن اللامقاييسية لا تكشف عن نفسها في اللغة فحسب بل أيضا في حدود السلطات الزمانية المنفصلة أو المتغايرة العناصر، مع التسليم بمحورية مفهوم الزمان في الوجود الإنساني، فإن صميم بنية العلاقات الاجتماعية كافة سوف يتأثر باللامقاييسية. على سبيل المثال، العلاقة بين الأجيال، والإنتاجية، ووقت الفراغ والشيخوخة، لن يكون لها المعنى العام نفسه بالنسبة للبشر ذوي الخلفيات الثقافية المختلفة⁽⁹⁾. إن التعرف على مجموعات لامقاييسية من المعنى وكيف تؤثر على تفاعلات الحياة اليومية الأساسية يساهم في التقريب بين المتحدثين ذوي الثقافات المتباينة من أجل تحسين التواصل والتفاهم.

المرأة كـ «أخر» بالنسبة لامرأة أخرى

على الرغم من أنني في بعض الأمثلة التي أضربها قد أستعمل ضمير المذكر للإشارة إلى المتحدث من الثقافة المهيمنة وضمير المؤنث للإشارة إلى التابع الخانع، فإن علاقات السيادة والتبعية الثقافية يمكن أيضا أن تتأتى بين متحدثين من الجنس نفسه، أو في ارتباط عكسي. أساسا، في الثنائيات المقترنة أو الزوجيات نجد أن المصطلح المعياري يجعل المصطلح غير المعياري «أخر»، (أي أن المصطلح المعياري يلوي عنق المصطلح غير المعياري ليغدو في الوضع الأدنى للأخر). وهذا واحد من الأسباب التي تجعل النظرية النسوية التفكيكية تولي كل هذا العزم للذهاب إلى ما وراء الثنائيات المتقابلة. وكمثال، أوضحت دي بوفوار وآخرون^(*) أنه في ثنائية الرجل - المرأة يكون الرجل هو معيار الجنس البشري، بينما توضع المرأة في موضع «الأخر» بالنسبة للمعيار. ولكن لنأخذ مثلا آخر: إذا اعتبرنا ربة البيت المعيار بالنسبة إلى خدم المنزل والقيم الأسرية، فسوف ننظر إلى الأنثى التي تعمل في خدمة المنزل كـ «أخر»؛ وإذا اعتبرنا المرأة البيضاء المعيار بالنسبة إلى المنزلة الاجتماعية ستكون المرأة الملونة هي «الأخر».

(*) أجل، آخرون وليس أخريات فقط، فهناك رجال أكثر عنوا كذلك بالاعتراض على أن يكون الرجل هو معيار الجنس البشري. نذكر في هذا الصدد الرائد العظيم جون ستيوارت مل (1806 - 1873). [الترجمة].

وهكذا. وعلى العكس من هذا، في الثقافة الشعبية، إذا اعتبرنا المناطق الأهلة بالسكان هي المعيار، فسوف نعتبر الثقافة الرفيعة هي «الأخر». وفي ثنائيات الشمال - الجنوب والغرب - الشرق، إذا اعتبرنا المعيار في الشمال والغرب، فسوف نعتبر الجنوب والشرق «آخر».

وينقلب وضع المصطلحات في السياسات المناهضة للإمبريالية. يتخذ المعتدون الشماليون والغربيون منزلة ثقافية أدنى بينما تزجى التحية للثقافات الجنوبية والشرقية. وحين تشمل النظرية النسوية الغربية في أن تأخذ في حساباتها مسائل الاستعمارية والإمبريالية، فسوف تتمثل المحصلة الخطيرة في أن النساء من الثقافات الشرقية والجنوبية سوف يرون في النسوية معلما من معالم الاستعمار الغربي. في هذه الحالة سترتبط النسوية ارتباطا رمزيا بالحدائث الغربية (الرأسمالية) ولن تتفصل عن قيمها. وعلى النقيض من هذا، إذا نظرنا إلى النسوية بوصفها حركة لنساء من بقاع مختلفة من العالم يجتمعن معاً ويوحدن قواهن للتغلب على القهر السياسي والاقتصادي والجنوسي، فإن هذه الحركة التحريرية سوف تغدو هي المعيار، و«الأخر» من يقف خارج هذه الحركة أو يناوئها.

وهنا تكمن نقطة ضعف النسوية الغربية، لأن النسوية إذا تحددت بحدود ضيقة، فسوف تصطنع لنفسها «آخر» من النساء اللاتي تخفق في تفهم طريقهن للتحرر أو تخفق في الاعتراف به. وعلى وجه الخصوص، سوف تهبط بالعديد من نساء الأقطار الشرقية والجنوبية إلى مرتبة «الأخر»، إنهن النساء اللاتي لا تتوافق رؤاهن توافقا تاما مع مقولات النسوية الغربية. وفضلا عن هذا، إذا وضعت النسوية الغربية لنفسها تعريفا ضيقا أو تعريفا في مصطلحات قد لا تفهمها تماما أو لا تعرف قيمتها نساء البلدان الشرقية والجنوبية - ولدينا عامل اللامقايسة الثقافية - فإن نساء هذه البلدان قد يرفضن النسويات الغربيات بوصفهن «آخر». وهذا النمط المحتمل من الاستبعاد المتبادل قد يعود بنا إلى طريق مسدود بين نسوية الشمال ونسوية الجنوب، بين الشرق والغرب. وكما أشارت تريته - منه - ها في كتابها «المرأة، الأهالي، الآخر Woman، Native، Other»، يسهل على الذكور المحافظين في بلدان العالم الثالث إدانة النسوية بأنها تأثيرات

أجنبية غربية. وحين يحاول النسويون الغربيون إدانة ظروف قهر المرأة في بلدان العالم الثالث «بمصطلحات وضعت لتعكس أو تلائم مقاييس المساواة عند نساء أوروبا وأمريكا»، فإن هذا بشكل غير مباشر «يخدم قضية الذين يرفعون لواء التقاليد ويزودهم بذريعة لإرباك كل دعاوى القهر التي ترفعها نساء العالم الثالث» (Minh-ha 19m, 106).

لحسن الحظ، تلقى هذه الصعوبات معالجة أفضل من قبل نسويات منشغلات بأنشطة وسياسيات على مستوى العالم، وذلك بفضل يعود إلى الأصوات المصرة لنساء من الدول النامية ومن الأقليات العرقية وإلى الحساسيات الناهضة للنسويات الغربيات حين يُقدّم على إبلاغ الرسائل النسوية في ضوء الاختلافات العابرة للثقافات⁽¹⁰⁾، وما يبدو لي أقل وضوحاً هو ما إذا كانت النسويات الغربيات (في متابعتن للفلسفة، مثلاً) يرون أنفسهن صوتاً ضمن أصوات عديدة تكافح من أجل تحرير المرأة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وجنوسياً على مستوى العالم أجمع. يبدو لي أن النسوية الغربية لا تزال تضمير الأمل في أن تكون رؤاها الخاصة لتحرير ذات صحة كونية تشمل نساء العالم بأسره، ولو أن الفكر الغربي بصفة عامة لا يرى نفسه ذا خصوصية ثقافية. وبدلاً من هذا، ينشغل الفكر الغربي بنمط خطابي للنظام الكوني يعتبره قابلاً للتطبيق على كل المتحدثين العاقلين. وهنا لا بد أن ترد مسألة الاستعمارية، حتى لو كانت غير سارة، وحتى لو كانت تعترض سبيل المناقشة حول مقاييس الاعتراف بالمتحدثين العقلاء الكفاء عبر الثقافات. ومن دون الإشارة إلى الظروف التاريخية للاستعمار، يستحيل أن نتفهم تماماً تسليم العقل الغربي بأنه يتحدث من موقع العالمية والكونية ذي الامتياز.

كان المشروع الاستعماري الغربي وتأثيره على أمريكا من نوعية لا سبيل إلى أن نتفهم التباين بين الثقافات الغربية وغير الغربية بطريقة مسؤولة أخلاقياً، طريقة متبادلة. يعرض غزو الأمريكيتين طريقة لا تبادلية لتفسير الاختلافات بين الثقافات والشعوب الغربية وغير الغربية. إن القوى التي استعمرت واستعبدت هم بشر جاءهم من حكموا عليهم بأنهم «أقل تقدماً» بالمصطلحات الغربية الأوروبية. لقد تغير التركيب العرقي للأمريكيتين

منذ الغزو والاستعمار، فيما تلح مشكلة انتشار النظرة إلى أولئك الذين لم يبلغوا مستوى التقدم المادي للغرب على أنهم في منزلة أدنى. وبعد الغزو بأكثر من خمسمائة عام أصبح المهاجر المكسيكي الذي يطرق أبواب كاليفورنيا والمهاجر من هايتي إلى جنوب فلوريدا، في مرمى تأثيرات تاريخية مجتمعة من التحيزات الاستعمارية والعرقية واللغوية والجنوسية حيثما تطبق.

هل يمكن للنسوية الغربية المعاصرة أن تتبرأ من القوى التاريخية للاستعمارية الغربية ومما تقضي إليه من محو للآخر؟ ما هي نقاط الالتقاء الآن بين النسويات من الأقطار النامية والنسوية الغربية؟ والمقاربة النامية حديثاً للمذاهب النسوية بعد - الاستعمارية، هل تتسع للأمل في طريق جديد للنظر إلى الأشياء؟

المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية

المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية هي تلك المذاهب النسوية التي تعطي أولوية قصوى لتجربة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة في عملية طرح موقع للحديث يفصح عن وجهة نظر للهوية الثقافية أو القومية أو الإقليمية أو الاجتماعية. مع المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية، تنقلب عملية النقد لتغدو موجّهة ضد الآخرين المختلفين ثقافياً. تختلف المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية عن النقد الكلاسيكي للإمبريالية في أنها تحاول أن تتأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلبة (11). وعلاوة على هذا، وجهت نقداً مكثفاً للأفكار النمطية الشائعة عن الجنوسة والبنيات الرمزية لجسد المرأة التي تُستخدم لتعزيز الأفكار الذكورية العتيقة عن الهوية القومية (12)، «تلقت المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية الانتباه إلى عملية انفلاق الذات المهيمنة ثقافياً وذلك بلغة المطالب التي يضعها الآخرون المضارون ثقافياً وتمارس وطأتها على الذات المهيمنة. وعلى المستوى السيكولوجي للذات، تصطنع تلك المذاهب النسوية افتراضاً مفاده أن وحدة النفس أو العقل التي تشعر بها الذات المهيمنة ثقافياً هي وحدة مصطنعة كلية، وأن واحدة هذه الذاتية أو ذاتيتها (إذ تتجمل بها

الشخصية لتغطي تشظيها) ما كانت ممكنة إلا بفضل مناصرة وتأييد من الفلسفة الاستعمارية، سواء تم الاعتراف بهذه المناصرة صراحة، أو جرى إسباغ المشروعات عليها ضمنا. بعبارة أخرى، تقترح المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية وجهة نظر مفادها أننا لم نولد ذاتا واحدة موحدة، ذلك أن مغزى أن تكون واحدا أو أن تكون نفسا إنما هو مسألة مشتقة من اللغة (أن تكون متحدنا كفوفا بلغة ما)، وأن اللغة ذاتها جزء من ثقافة وتعكس ترتيبات معينة من البنيات الثقافية فيما يتعلق بكيفية فهم الاختلافات الثقافية.

حينما نعطي طفلة اسما، وليكن مثلا كارولين، لا نخبرها أن الثقافة التي أعطتها هذا الاسم ثقافة لها تاريخ من استعمار الشعوب الأخرى وفرض قيمها عليهم. تتطوي العملية النفسية للتفكيك على انتزاع جينالوجيا اسم المرء، هويته، من أصول ارتباطها بالثقافة الاستعمارية الموروثة. يجب أن يتعلم المرء أن الإنسان قد لا يكون هو ذاته من دون علاقة بالآخر وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلى ينبغي ألا ترصع بآيات الظلم. وبينما لا يستطيع المرء أن يجعل الزمن يعود إلى الوراء، ليمحق الميراث الاستعماري للحضارة الغربية، فإنه من الممكن إبطال فعالية هذا الميراث بشكل جزئي عن طريق تأسيس ممارسات بديلة وقيم بديلة مصحوبة بالعزم على قلب تأثيرات الاستعمارية رأسا على عقب. إن التسيق بين عناصر متغايرة الخواص مع تشديد خاص على تقويض دعائم الفهم الاستعماري للاختلاف الثقافي سيغدو الطريق البديل لبناء الهوية من حيث ننزع إلى الإهابة بمنظور بعد - استعماري أو سياق بعد - استعماري.

وإذا كان المنظور بعد - الاستعماري يفضي إلى الإقرار بواقعية الاستعمارية (أو بالحرب ضدها) في بناء قيم ثقافية أو هويات شخصية، فما الذي يفضي إليه المذهب النسوي بعد - الاستعماري فيما يتعلق بمشكلة التواصل العابر للثقافات؟ يقبل التتوير المعتد القائل بحيادية العلامة وبالانفصال بين الذات والموضوع في المعرفة، أما الهويات بعد - الاستعمارية فتضع هذا المعتد موضع التساؤل والبحث. إنهم يشيرون إلى

أن هذه الفروض السميوطيقية والإيستمية (*) يترد صداها في أجساد النساء وفي فعاليات جودة حياتهن. وكما تلاحظ، ناقدة أدبية من شيلى هي نيللي ريتشارد، ينبغي أن يكون النقد النسوي (بعد - الاستعماري) قادرا على تعرية المصالح المنسقة للثقافة المهيمنة المختضية وراء «شفافية محايدة مفترضة في العلامات وفي نموذج إعادة الإنتاج المحاكي لتلبية حاجات السوق من خلال تلبية حاجات المستهلك السلبي» (Richard 1996، 744).

علاوة على هذا، فكما أوضحت غاياتري سبيفاك بالمثل السيد الذي طرحته عن طريق الإشارة إلى الأسر المدينة في الهند، نجد مصالح الرأسمالية العالمية العابرة للقوميات متوارية خلف الحياض المزعوم للاستهلاك العالمي وليست محايدة-جنوسيا.

في «الهند» الحديثة، ثمة «مجتمع» من عمالة السخرة، حيث الوسيلة الوحيدة لسداد الديون بمعدلات فوائدها الباهظة هي سند عبودية متوارث ... [الحياة الأسرية بموجبه في مستوى الكفاف] وهناك استمباد للدعارة، حيث الفتيات والنساء المُسخَّرات أو من أهل الأسر المدينة ويتم دفعهن معاً كأجساد تخضع للاستغلال الجنسي والاقتصادي. (Spivak 1993، 82)

أما الشفافية الخادعة للعلامات، والتوسع المتزايد للاستهلاك السلبي، واللجوء إلى القروض كآلية عينية للحفاظ على الاستهلاك، والمعدلات الباهظة لفائدة المفروضة على سكان هم بالفعل تابعون خانعون، وجسد المرأة بوصفه «المثال الأخير في منظومة [عالية] لا تزال القروض هي المنظم العام لها» (Spivak 1993، 82) فهذه كلها أشكال مترابطة من الاستغلال لا يستطيع أن يتصدى لها في هذا العصر إلا المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية. وسواء في شيلى أو الهند، أو في موضع أقرب إلى موطن الاستعمارية، تنبهنا النسوية بعد - الاستعمارية إلى أصوات الذوات المنقسمة وهي تفكك منطق الكلائية في ضوء الغيرية الثقافية.

(*) السميوطيقا هي البحث في الإشارات والعلامات والرموز ودلالاتها الاجتماعية. أما الإيستمية فهي المعرفية الخالصة. [مترجمة].

القوة الفاعلة النسوية وهيكله النظام التصوري الرمزي

هذه الملاحظات حول عمالة السخرة تلقي الضوء على نقطة ختامية من حيث هي نقطة مألوفة للنسويات؛ وأعني بها أن القمع الأقصى الذي يمكن أن يمر بخبرة الكائن البشري هو أن يكون محروما من أي قوة فاعلة ذات مغزى. ها هي بل هوكس bell hooks (*)، وهي نسوية أمريكية من أصول أفريقية، تصف القمع بأنه افتقاد فرص الاختيار⁽¹³⁾ وأنا أسلم بهذا ليعني أن القهر ينطوي على الظروف التي يكون الشخص فيها محروما من القوة الفاعلة، أو تكون الخيارات المطروحة أمامه محدودة تخفق في تعزيز منافعه الخاصة على نحو فعال.

وإذا نظرنا إلى الظروف التي قد تمكن للنساء على مستوى العالم من تعزيز منافعهن الخاصة، سنرى مجموعة من المصالح القوية تنتصب ضد المرأة. هناك الأصوليات الدينية المكيئة في جميع أنحاء العالم وفي مختلف الثقافات وهي تسمى إلى أن تحدد للنساء ما هو خير لهن وما ينبغي عليهن فعله بلغة قاطعة مطلقة. وأيضا يضع الأصوليون تعريفات لمعنى «الأمّة» و«الأسرة» بلغة قاطعة، ويرفعون من شأن التضحية بالنفس وأحيانا الحرب، بينما يمنعون المتأثرين بهذه الأيديولوجيات من أن يتصرفوا وفقا لما يرغبون في فعله من أجل تحقيق الذات ومن أجل السعادة. وعلاوة على هذا، تخرج بعض الحكومات والمؤسسات الخاصة بمكاسب مادية هائلة من عمل المرأة رخيص الأجر ومن الأدوار التقليدية للمرأة في رعاية الأسرة. ثمة قوى في المجتمع تستفيد من أن ينتهي المآل للمرأة إلى البغاء، أو أن تبقى أمية، أو ملزمة بظروف اجتماعية منذ صباها فصاعدا تخضعها للعنف والانتهاك المتكررين. ولا يبدو أن ثمة شيئا يمكن أن يكون حميدا أكثر من أخلاقيات نسوية عالمية موضوعة من أجل تحديد وتصويب مثل هذه المشكلات. وكيفية إجراء هذا تتطلب، على أي حال، إعادة التفكير بشكل حذر واعٍ في كيفية استخدام مفاهيم الجنوسة والهوية والقمع.

(*) بل هوكس bell hooks هو اسم الشهرة الذي توقع به غلوريا جين واتكنز G. J. Watkins كتاباتها. وتشدّد على أن يكتب الاسم هكذا من دون أن يبدأ بحروف مكبرة وفقا لقواعد الكتابة. واتكنز نسوية أمريكية وناشطة في مجال الدعوة لحقوق المرأة. ولدت في العام 1952 واشتهرت بمقارباتها بعد-الحدادية لقضايا العنصرية والراسمالية. أخذت هذا الاسم الذي أرادت أن تشتهر به من اسم جدتها الكبرى لأمها Bell Blair Hooks. [أنترجمة].

يحتاج التفكير الأخلاقي النسوي، فيما أرى، إلى أن يكون «تفاوضيا» بشكل عابر للثقافات. يمكن ممارسة مثل هذه المفاوضات عن طريق الأفراد ليتناولوا كل حالة على حدة، أو بشكل جمعي عن طريق جماعات، إن مثول اتحادات بين الناس يمثل هذا التنوع يعطينا شيئا من الأمل في أن التواصل الفعال العابر للثقافات المشتبك بالتفاصيل الصغرى في حيوات الشعوب ليس ضريبا من الخيال البيوتوبي. بيد أن الناس في الاتحادات المختلطة القائمة على المساواة، مقارنة بممارسات الثقافات المهيمنة على الثقافات التابعة، لديهم دوافع قوية لكي يتفهم بعضهم بعضا، وكذلك للتواصل بعضهم مع بعض من أجل تعميق وتعزيد التفاهم بينهم. أمثال هؤلاء الناس يلزمون أنفسهم بأساليب للحياة، حيث إعطاء المهلة للمرء لكي يصل إلى رحاب الآخر، وكذلك إفساح المجال لاختلافات الآخر، كجزء لا يتجزأ من صميم نسيج الوجود اليومي، ليس مفروضا من الخارج ولا هو يحدث عرضا. وأيضا نفترض أن الناس في الاتحادات المختلطة لديهم الخبرة بالمنافع الإيجابية لاتحادهم إلى الحد الذي يجعلهم يفضلون تأكيد ما يظل لا متقايسا في آفاقهم الثقافية المنفصلة، هذا بدلا من منح الآخر من الدخول في حياتهم ومشاعرهم الحميمة. ولا شك في أن الأفراد الذين يعيشون أو يعملون بنجاح مع آخرين مختلفين ثقافيا هم ذوو مهارة عالية في التواصل، يصنعون استخداما أمثل لفرص المشاغل التفاعلية العابرة للثقافات. يضع المنظور النسوي بعد - الاستعماري في بؤرته الساطعة هذه الحقائق التفاعلية، عاملا على تفكيك ثنائية النماذج الإرشادية للأنا - الآخر، حيث يطرح كل من الطرفين دعاوى من أجل الاستبعاد المتبادل أو من أجل عالمين متساويين لكنهما منفصلان.

عن طريق العمل الجماعي، يستطيع النسويون إنجاز الكثير في رفع شأن التفاهم العابر للثقافات. وسواء ما إذا كانت هذه الجماعات كلها من النساء فقط، أو تتضمن نسويات ونسويين، فعمل إسهامها الأساسي هو في بناء وتقوية شبكات التضامن. إن التضامن مصطلح عتيق، طويلا ما ألفه النشاطاء، وعلى الرغم من ذلك فإن الظروف الراهنة مع الانتقال إلى القرن الحادي والعشرين تتطلب أن نعيد التفكير في معاني التضامن وأن نعمل على تهيئتها. يحتاج النسويون من الثقافات المهيمنة ومن القطاعات الأفضل

اقتصاديا إلى الاتصال عن كثب أكثر مع المشاريع التي ينكب عليها نسوة ونسويون من الأطراف والهامش. نحتاج إلى العمل الفعال لكسب التأييد ولانضواء الأصوات الآتية من الأطراف من أجل زعزعة وطأة الاستعمارية وقوى القمع الأخرى التي لاتزال ترسم معالم خطاب المركز. وليس معنى هذا أن خطاب الأطراف لا يحمل معالم تأثيرات الاستعمارية والعنصرية وأشكال القمع الأخرى، ولكن يعني أنه حين تحاول مثل هذه الأصوات أن تخاطب تلك القوى القمعية أو أن تتخرط في نقد ثقافي رائد يطبق أفكارا حديثة، فإن ثمة رباطا متينا يربط بيننا جميعا، على الرغم من الاختلافات بيننا. والأمر متروك لنا نحن لكي نتعرف على المركزية التي يمثلها هذا الرباط (الأخر) وأن نبذل الجهد في مساعدته على أن يحتل موقعه الشرعي الذي تأخر طويلا في النظام الرمزي والتصور الثقافي الغربيين. ليس هناك استعانة بشيء آخر، بل فقط زعزعة مفهوم الحدائث وإزاحتها من عرشه التصوري وتبني طرق بديلة للعلاقات وللمعرفة لا تعود تستبعد من «الموطن» (*) واقع أمريكا اللاتينية وواقع آسيا وأفريقيا والشعوب الأخرى المهْمُشة ثقافيا.

وإني لأعتقد أن النسوية الغربية من دون تبنيها لمنظور بعد - استعماري انفتاحي لا يمكنها أن تصل إلى نقطة النضج في عصرنا هذا الذي هو عصر المخاطرات العالمية العابرة للقوميات والذي يحمل معالم هجرة الشتات. وإذا تبنت هذا المنظور، سوف ننأى بهوياتنا عن التصور الكلاسيكي للثقافة ونصل إلى النقطة التي نرى فيها أنفسنا موضوعات للاختلاف الثقافي. يحتاج الغرب إلى أن يتعلم كيف يخرج من إسهام خطاه الاستعمارية ويبدأ في مواجهة واقع البيئة التابعة له وثقافات الشعوب التي حرّمها من حقوقها ولا يزال يعمل على حرمانها. إنه تحدٍ عسير مطروح أمامنا لكنه ليس مهمة مستحيلة، ولهذا يتواصل الكفاح.

(*) تقصد الكاتبة من الوطن أو الوطن home واقع ثقافتها الغربية الاستعمارية، أو التي كانت استعمارية وينبغي أن تصبح بعد - استعمارية لا ترفض الآخر، ولا تعتبره تابعا أو مهمشا. [الترجمة].

كيف نفكر تفكيراً عالمياً: توسيع حدود الخيال

نورين كود

أناقش هنا بعض التساؤلات
الإبستمولوجية التي تثيرها مشروعات
محاولة التفكير تفكيراً عالمياً، وذلك
في ضوء استحالة تأكيد تماثل العالم.
وعن طريق قراءة مقال لتشاندر تالبيد
موهانتى، ألقى الضوء على إحدى
استراتيجيات الإبحار في مشروع، بيئي،
من هذا القبيل. وأختم حديثي باقتراح
مفاده أن حدود الشمال - الجنوب بين
كندا والولايات المتحدة الأمريكية قد ولدت
بضعاً من مسائل الغيرية الثقافية التي لم
نعترف بها بعد.

«ما نتمسك بأنه يمثل
طبيعة المعرفة، ليس متحرراً
من الثقافة، بل يتحدد ويتعين
بالمناهجيات والمعطيات التي
تجزئها الثقافات المهيمنة»

أوفيليا شوته

إن الشاعر «فكرَ عالِياً وتَصَرَّفَ محلياً» لشعار ملهم للنسوية الغربية، ويمثل تحدياً في الأسئلة الإستمولوجية التي يطرحها. إنه وليد التفاوض واليأس. ما يمنحه من تفاؤلات تتجلى آفاقه في التأثيرات التحولية للمشاريع التحررية التي تقع داخل نطاق المعرفة المحلية المسؤولة (بحدودها القابلة لأن تكون موضع نقاوض)، وفي خيال الممارسين، وفي قدرته على الامتداد إلى أمكنة أقل اتساماً بسمة المحلية. تحمل الإنجازات المحلية تعريزا وصقلا للمعارف التي تمدنا بها الممارسة، إنها تقوي أو تعدل مضمون المفاهيم الحاكمة للعدالة والحق، تشي بتفاؤلية في مصلحة المجال العالمي للنسوية. ومع هذا تبقى مخاطر المغامرة إلى ما هو أبعد: مغامرة اقتحام أقاليم - خطابيا أو جغرافيا أو ثقافيا - حيث نجد المنظرين والناشطين لا يعرفون ما يتحدثون عنه، وحيث اليقظة في مواجهة الإمبريالية المعرفية والاستعمار المتجدد إلزام ثابت. لذلك تكون التشاؤمية في الغالب أمرا جيدا حين يبذل المنظرون/ النشطاء مواقفهم، يحاولون إعادة تمثيل أدوار النجاح المحلي على الصعيد العالمي، يواجهون ضيق حدودهم، ويأسهم من عدم القدرة على الانتقال إلى مسائل أخرى شبه محلية وتأثيرهم فيما وراء الخيال الذي يمكن معرفته على المستوى المحلي. مثل هذه الأفكار مغروسة في الشاعر «فكر عالياً وتصرف محلياً»، الذي رفعه المؤتمر الدولي للتخصصات المعنية بالمرأة في أدليد Adelaide في العام 1996، حيث تراوحت المناقشات بين اليأس والتفاوض.

وفي مؤتمر «الجمعية الفلسفية الأمريكية (A.P.A.)» الذي عقد في العام 1997، طلبت شعبة المحيط الهادي من المشاركين في ندوة «النسوية الثقافية والنسوية العالمية»، عبر خطابات الدعوة الموجهة إليهم، أن يعالجوا «المعضلة البادية التي تطرحها المتطلبات المعيارية للنسوية الثقافية حين تتصادم مع العقيدة الأخلاقية التي يتمسكون بها بشأن ما هو عدل وحق» (التشديد من عندي) (*); وأن يقترحوا

(*) تكتب لوريان كود - كاتبة هذا الفصل - بأسلوب يتحرى شيئا من الإغراب والتعقيد، ويزيد هذا إكثارها من تقويس بعض الكلمات في السياق. وجميع الأقواس في متن هذا الفصل من وضع المؤلفة، وواردة في الأصل الإنجليزي. كذلك تميل كثيرا إلى ضم كلمتين بينهما شارطة ليصنعا كلمة واحدة أو معنى متميزا. ويضاغف من تعقيد أسلوبها وصعوبته ميلها إلى الجمل المطولة من ناحية، ومن الناحية الأخرى الحديث بالتشبيهات الاستقرابية أو المجازية كأنها الأمر الواقع. [الترجمة].

«نموذجاً نظرياً» مستجداً لمواجهة التهديد الإمبريالي الثقافي المتضمن في «الاستراتيجية العالمية المتفائلة للمقاربة النفعية... التي تدعمها العقلانية الأخلاقية». يلح هذا التهديد إلحاحاً خاصاً على حياة النساء، حيث اللجوء إلى النسبوية الثقافية يزعم مناعة محلية في مواجهة النقد العالمي، كما في تحذيرات أصحاب النسبوية الغربية البيضاء الموسرة بـ «التراجع» عن إدانة ممارسات تقرض تدهور وضع الأنثى واستغلالها، في المنزل أو خارجه، وهو ما يختلف تماماً عن «عاداتنا وتقاليدنا». ختان الإناث مثال واضح - بل هو استشهاد صارخ - للممارسة الراسخة محلياً التي تخرق مبادئ النسبوية (الغربية)، وبشأنه نجد أن التعبير المكرور المبتذل «لحم إنسان سم لإنسان آخر» يصعب ضغفه ليزعم براءة سياسية.

وأنا أفترض، في هذه المناقشة، الحاجة الملحة لمعرفة من الذي يوضع «معتقد الأخلاقي الذي يشدد في التمسك به» على المحك في هذه المساجلات التي تخترق الخطاب السياسي الليبرالي عن التسامح. ولكني لا أفترض، ولا حتى بصورة ضمنية (على نحو ما يبدو سؤال الندوة المذكورة)، أن الهدف هو الهروب من النسبوية الثقافية، على الرغم من طبيعتها المثيرة للجدل. وإذ نقرأ التفاؤل العالمي بوصفه مشروعاً لإحراز الحد الأقصى من التجانس (الاقتصادي - الاجتماعي) وكفاءة الإنتاجية المادية بشكل موحد عبر الموارد العالمية البشرية و«الطبيعية»، فإنني أعتبر هذا التفاؤل متواطئاً حتماً في تعزيز الإمبريالية الثقافية، وبالتالي في تطعيم حدود الخيال المعرفي باليقينيات الذاتية للعالم الموسر. إنني أضع تخطيطاً نظرياً للتفاوض من داخل الاختلافات التي تتخذها النسبوية الثقافية والنسبوية العالمية منطلقات لهما بأشكال مختلفة: إنه نموذج بيئي نعتمده لأنه بارز على مستوى العالم في توسيع حدود الخيال (أو الخيالات) تجاه الحساسية المحلية المستجيبة والمسؤولة، سواء كانت قريبة من «الوطن» أو بعيدة عنه.

إن استهداف أسئلة إبستمولوجية على طول خط طيف العالمي/ المحلي، إنما يثير أسئلة عفى عليها الزمن بشأن النسبوية مقابل المطلقية. وفي قمة أوان الإمبريالية الثقافية سادت خرافة مفادها أن التبادل الحقيقي بين المحلي والعالمي كان ممكنا، سادت على الأقل في مراكز القوة الاستعمارية، وبالتالي كانت مهيمنة على الأصوات المسموعة في تلك المسائل. كانت المعارف المنتجة والصوابية الماثلة جميعها عليمه بمفاهيم للحق والعدل تزعم عمومية: كانت الرسالة الاستعمارية هي مد نطاقها لتصل إلى الأقاليم غير «المستيرة»، حيث سيتم بموجب ذلك الاعتراف بهذه المفاهيم كحقيقة واضحة بذاتها. وكانت إشراقه العلم الوضعي التجريبي في ذرا القوى الاستعمارية تعريزا لذلك النموذج. ودعمت الصلاحية الكونية العامة البادية في جُل العلوم الطبيعية من قدرة العلم على الزعم بمواءمته عالميا، وبالتالي على أن يضرب عرض الحائط بالخزعبلات المحلية، وفي اقتترانه بالفرضية الأولية الملحة بوحدة العلم، ألهب الاعتقاد بأن كل الحقائق المحلية - أي التي لا تنتمي إلى ذلك العلم الفيزيائي - تقيم مصداقيتها على قدر ما تبديه من مثول يتجاوز نطاق الحدود المحلية فقط. على أن ارتباط العلم بالاستعمارية يستحق اهتماما جادا. إن نقاد النسبوية، على الصعيدين الثقافي والمعرفي، غالبا ما يدعون أن النسبوية هي الأخرى فرضية أولية لأصحاب الامتياز الفائق الذين يرون أنفسهم في وضع يستطيعون معه تشكيل هذا العالم بصورة جيدة، متجاوزين الموقفات المادية. ولكني أعتقد أن هذه الحجة التي يطرحها المناهض للنسبوية حجة مثلومة، يطعن فيها الاعتراف المعارض بأن أصحاب الامتياز الفائق هم - على وجه الدقة - الذين يزعمون أنهم يملكون مفاتيح القصة الواحدة الحقيقية، مفترضين أن حديثهم يتجاوز حدود المكان وموجه للجميع، ويصادرون على استقلال المادة الذي يعزز الوهم الموضوعي، وباسم هذا الوهم توصم النسبوية بأنها لا عقلانية. أولئك فقط هم الذين يستطيعون تخيل أن العقائد التي نستمسك «نحن» بها هي نواتج مباشرة للعدل وللحق، بألف ولام العهد.

وإذ يزكي هذا استحالة تأكيد التماثل على مستوى العالم، ولا حتى تحت اسم التضامن الأخوتي بين النساء^(*)، وبعد كل ما شكل الثقافة الغربية من مركزية إثنية ومركزية - ذكورية وطبقية ومركزية - أوروبية ومركزية عقيدة الميل إلى الجنس الآخر، وما سوى هذا من «مركزيات»، ومع الآثار القمعية الاختزالية للعلوم الاجتماعية النفعية - الوضعية التي تتعاون في تسوية شرعية «التساؤل العالمي»، فإنني أقترح أن التفكير العالمي المسؤول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضاً نسبوية إبستمولوجية مخففة مرتبطة بـ «نزعة ارتيائية صحية»⁽¹⁾.
إني أعمل بمفهوم متقلص للنسبوية ينأى عن منع مقولة «كل شيء يصلح anything goes»^(**) التي يكيل خصوم النسبوية ضدها الهجمات. إنها نسبوية «مخففة» في اعترافها بأن بنية المعرفة دائماً كأي شيء قديم الشكل أو الصنع تقيدها مقاومة الوقائع المادية والاجتماعية - الإنسانية. ومع هذا يمكننا أن نستعير كلمات بيتر نوفيك Peter Novick بأن النسبوية هي الاعتراف «بتعددية معايير المعرفة، وإنكار إمكان معرفة الحقيقة المطلقة الموضوعية الكونية»⁽²⁾ (1988، 167).
وفي هذا السياق تتجلى في النسبوية «نزعتها الارتياية الصحية» في رد فعلها ضد مزاعم عالمية مفرطة وغير مسؤولة، خضع إفراطها للمساجلة والمفاوضة بشكل جماعي مع المراعاة الواجبة للخصوصيات المحلية والمضامين العالمية.

(*) الأفضل أن نقول التضامن الأخوتي وليس الأخوي، فهي sisterly solidarity. ولئن كانت غير مستساغة في السمع العربي، فهي من المشتقات الجديدة التي نحتتها النسوية الغربية، وتنتظر أن ننحت لها مقابلات عربية. خصوصاً أن الأخوتية - كما سنلاحظ - من مواقع مختلفة في هذا الكتاب، وكما هو معروف، من مفاهيم الفلسفة النسوية المهمة، من حيث إنها تنزع إلى اصطناع تضامناً بين النساء تحول بين النسوية وبين أن تكون رؤية فردية أو محلية أو خاصة. [الترجمة].

(**) هذا الشعار الذي يمكن أيضاً ترجمته: «كله ماش»، قد صاغه فيلسوف العلم الشهير الذي أشرنا إليه في التصدير بول فييرأبند P. Feyerabend (1922-1996) فيلسوف التعددية المنهجية ورائد ما بعد الحداثة والنسبوية في فلسفة العلوم ليجسد دعواه بأنه لا يوجد منهج علمي واحد ووحيد بالف ولام العهد، بل كل أساليب التفكير مقبولة، على قدر ما تقضي إلى حلول للمشكلات العلمية وإثراء المعرفة العلمية بدلاً من إفقارها وإنضابها بقصرها على منهج واحد ووحيد، تعتمده الحضارة الغربية بوصفه المنهج المميز للعلم الحديث. سوف تذكر المؤلف فييرأبند في خاتمة الفقرة القادمة. وهو بشكل عام فيلسوف أثير لدى النزعة النسوية مادامت تبحث عن التعددية الثقافية والنسبوية ورفض المركزية الغربية. [الترجمة].

والآن قلة من النسويات اللاتي يتخذن مواقفهن في مناطق سيطرة الثقافة الأنجلو - أمريكية، يمكن افتراض أنهن يتحدثن عن المرأة حينما تكون، أو من ناحية أخرى عن نساء «مثلنا تماما»، خصوصا وأنه ليس من السهل أن نحدد بدقة «نحن» و«نا» لنزعم تجانسا. وعلى معارضي النسبوية افتراض «أنا» جميعا متطابقات في الهوية، ولأغراض إبستمولوجية يتصادف للظروف المادية - المحلية أن تمارس فعلها في وضع بعض القيود؛ ذلك أن مغزى العالم يتحدد لنا جميعا بالطريقة نفسها؛ و«المعرفة لها معنى كوني عام يتوحد إيقاعه» (3). وأنا على أي حال آخذ دعوى أوفيليا شوته مأخذ الجد، وهي دعوى مفادها أن «ما نتمسك بأنه يمثل طبيعة المعرفة ليس متحررا من الثقافة، بل إنه يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة» (التشديد من عندي 1998، 55). وليس مأربي أن أضم شوته إلى قائمة المشاركين في بدعة النسبوية، ولكن أن أوضح دوافعي. وبصحبة فييرا بوند أجد في النسبوية «سلاحا ضد الطغيان الفكري» (1987، 19).

ومثل معظم الأسلحة، هناك حدود لفاعليتها. ولناخذ القانون الذي سنته جماعة طالبان في أفغانستان، ويشترط أن تكون النوافذ السفلية محجوبة تماما بالستائر، والنوافذ العلوية محجوبة بستائر لا تقل عن ست أقدام، كي لا تثير رؤية النساء مشاعر الرجال. النسبوية التي توجب التسامح التام لن تجد أساسا للإدانة. وأظل غير نادمة في مواجهة التذكير بهذا، ليس لكي «نجعل آلاف الطفلة يزدهر طفيانهم»، ولكن لأنه حتى لو كانت النسبوية - النسبوية الثقافية الحاسمة - تتطرق إلى ما هو ضد الحدود الخاصة بها في مثل هذه الظروف، فمن اليين أنها أفضل من البدائل الإمبريالية التي لا تعترف بحدود. وليست النسبوية التي أصدق عليها موقعا للتسامح التام: إنها حاسمة ومخففة معا. إن ثنائية النسبوية - المطلقية الفاصلة، مع تحذيراتها ضد عجز التسامح أو السكون السياسي إزاء اللاحسم، ترتبط تاريخيا بالنواتج الجانبية لموضوعية النزعة العلمية الوضعية. تلك الثنائية تنصب فخا من المفاهيم، تأثيره في الخطاب أقوى من تأثيره في الممارسة الفعلية، وتطالب النسويات وسواهن من أصحاب

الاتجاهات بعد - الماهوية بالانخراط في طقوس للتنازلات التي تصرف الانتباه عن الفطنة التأويلية الذكية التي تقضي إليها النسبوية الحاسمة المدروسة جيداً والحساسة للمحلية.

رجع صدى موقفي فيما تصدق عليه لوري شريغ Laurie Shrage نصيرة النسبوية، وذلك في كتابها «المعضلات الأخلاقية للنسوية Moral Dilemmas of Feminism» الذي هو عمل تأويلي على نحو صريح. ولعل أكثر مكوناته فاعلية في هرمنيوطيقية الارتياحية التي تأخذ حذرهما من الموضوعية ذات العمومية الكونية والأوصاف المحايدة والأحكام. يقوم هذا العمل بشكل أساسي على «المقارنات العابرة للثقافات» التي تمكن من «النقد الحاسم» (Shrage 1994، 26 - 27). وأعتقد أن النسوية في نهايات القرن العشرين يجب عليها أن تعمل في الأراضي الواقعة بين المحلي والعالمي (ومع ذلك، ليس في منطقة وسطى ولا في السكون أو التسامح الذي تتساوى أمامه كل البدائل). يبالغ مناهضو النسبوية في تأثيرات «المنحدر الزلق» للتعاطف النسبوي، والذي نادراً ما يقضي منطقته إلى الهبوط بصنع - المعرفة إلى أغوار اللاعقلانية غير النقدية. ولذا، فأنا أقل اهتماماً بحل المعضلة المطروحة أمام المشاركين في ندوة مؤتمر شعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلسفية الأمريكية»، وأهتم أكثر بأن أرى كيف يمكن أن يفيد هذا في إرشاد إنتاج المعرفة والممارسات الأخلاقية السياسية، بالعمل فيما بين المحلي والعالمي، النسبوي المطلق والمطلق النسبوي.

ولكي أصطنع بؤرة تتمحور حولها تحليلاتي منهجياً ومعرفياً، سوف أقدم بقراءة لمقال تشاندر تالبيد موهانتي (1997) «العمال النساء» (*) وسيناريوهات الرأسمالية: أيديولوجيات الهيمنة والمصالح المشتركة وسياسات التضامن Women Workers and Capitalist Scripts : Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity.». يشير عنوان المقال إلى أنه يشترك

(*) لا بد أن نقول «العمال النساء»، لأن تعبير «المرأة العاملة» أو «العاملة» في اللغة العربية الدارجة لا يفيد انتماء المرأة إلى طبقة العمال تحديداً، بقدر ما يشمل المرأة التي تمارس عملاً مأجوراً خارج المنزل من أي طبقة كانت. [الترجمة].

بتعدد الثقافات وبالعالمية، وي طرح موطنًا للولوج إلى المطالب الناشئة عن إلحاح التفكير على الصعيد العالمي، لعدة أسباب: فأنا أقرأه كعمل في أفضل أنماط الإستمولوجيا الطبيعية. وأستصوب قدرته على توسيع حدود خيال قرائه ليس عن طريق التجنيس أو تجميع الغريب والمألوف، بل عن طريق التحديد الحذر الواعي للنواتج العالمية المستخلصة من رسم مرهف لخرائط المحلية في مقارنات نقدية عابرة للثقافات. تحدّد موهانتي مجالًا مؤثرًا للدليل الذي يبين الآثار القمعية للتفاوتية العالمية، خصوصًا بالنسبة إلى عمل المرأة. وأنا أقرأ مقالها من حيث إنه يقدم إشارة بيّنة لكيفية المضي قدما في تطوير جهاز إيكولوجي(*) قدّ على قَدِّ النظرية مثل هذا الذي أعمل من أجل تنقيحه. لم أختَر الانخراط في نقد تفاصيل تحليلها هنا، ولا استجواب فرضياته النظرية، بل اخترت قراءته خصيصًا؛ لأنه مطابق لمقتضيات تطوير الاستراتيجيات المنهجية من أجل تفكير عالمي تُوّطره البيئة الطبيعية.

وفي مقال لي يستهدف المضامين النسوية للإستمولوجيا الطبيعية لكواين وما بعد كواين (Code 1996)، أتمسك بأن المختبر ليس المكان الوحيد ولا هو المكان الأفضل لكي يدرس الإستمولوجيون المعرفة الإنسانية «الطبيعية» من أجل تنقيح إستمولوجيات تستمسك بتواصل أوضح في الخبرات المعرفية - «المعارف الطبيعية» - بأفضل مما توضحه الإستمولوجيات الأصولية (**). المعيارية -الأولانية. وإني لأناصر تحويل الانتباه إلى كيفية صنع المعرفة وانتشارها في مواقف سوف تترافق معها الدعوة الأكبر إلى عنوان صعب المنال هو «الطبيعية». ينصب اهتمامي على سبل جمع الدليل التجريبي وعلى الفرضيات المتعلقة بمجال الدليل من حيث ما يؤديه في النظريات التتظمية. دعواي بإيجاز هي أن الدليل

(*) إيكولوجي أي بيئي. والإيكولوجي ecology الذي يعني علم البيئة، ويعني أيضا البيئة الطبيعية، مثل كثير من المصطلحات المستجدة التي يكون تعريبها ونقلها بصورتها الأجنبية إلى اللغة العربية في بعض الأحيان، أو في بعض المواضع، أفضل من ترجمتها إلى العربية. [الترجمة].

(**) أصولي هنا نسبة إلى أصول مبحث الإستمولوجيا التقليدية في الفلسفة، فلا يتبادر إلى الذهن أي أصول أو أصوليات أخرى. [الترجمة].

المأخوذ من مواقع أكثر دنيوية لإنتاج المعرفة يمكن أن يهبنا نقاط انطلاق نحو البحث الطبيعاني أفضل، وإن تكن أقل تمييقاً من تلك التي يهبنا إياها جُل الدليل المختبري، لأنه أكثر طواعية في التحول إلى نضد تُشن فيه مسائل المعرفة في حياة الناس وسياسات المعرفة. غير أن دليل الحياة اليومية جدا هذا لا يفضي إلى نواتج «وصفية محضة»، وهي تهمة اعتاد أعداء النزعة الطبيعانية توجيهها (Kim 1994). إن التوصيفات ورسم الخرائط والأحكام التي تفصل الدليل عن الضوضاء العارضة دائماً مشبعة بالقيمة، ناتجة عن محل ما وعن اختيار شخص ما أو جماعة ما؛ وهي بالتالي، مثيرة دائماً للجدل. الأوصاف الجيدة لا تفصح عن نفسها، ولا هي نهائية؛ لأن راسب أوصاف الحس المشترك المسلم بها تفتي بالتصورات اليومية والمهنية للعالم وكيف يكون، وكيف يمكن «لنا» أن نعرفه (4). وإذا كانت الإستمولوجيات الأصولية تعمل بتوصيفات خاطئة للمعرفة «الطبيعية» والذاتية المعرفية - وهذا ما أراه - فالتوصيفات الأفضل إذن مسألة حيوية. إنها محفزات للنقد الجيد، المبادئ المعيارية تُطعم خامتها، وهي أسس نسوس عليها ونعمل.

في مقال موهانتي أمثلة تطلعننا عليها التجربة، وتخضع لتحليل تأويلي، وأنا أخذها كمثال نموذجي للبحث الطبيعاني المحلي الذي يستطيع تمكين المعارف العالمية (في تميزها عما هو محلي)، وفي داخله النسبوية الثقافية مصانة حقاً، ومع هذا تجعل الاستراتيجيات العالمية ذاتها نابضة ماثلة. محور اهتمامات موهانتي عمل المرأة، وخصوصاً المرأة في العالم الثالث. ترسم خرائط الاستراتيجيات والممارسات عبر مواقع أربعة توجد فيها المرأة منخرطة في العمل الإنتاجي، في المنزل أو في «الخارج». غرضها تبيان كيف يتم تمثيل عملها وقوتها الفاعلة ككادحة، في كل موقع، داخل إطار تصوري يكشف أيضاً عن راسب تصورات «الطبيعي»، الذي يطبع الاجتماعي ويطبع القسمة المنزلية للعمل في مواقف تختلف بقدر اختلاف مصانع وادي السيلكون عن صناعة شرائط الزينة «في المنزل» في نارسابور، ومواقف المهاجرات العاملات في بريطانيا.

إني أستخرج وضعا معرفيا أجده متضمنا في حجة موهانتي، من حيث هي مثال لممارسة الإيستمولوجيا التطبيقية. إنها تبين كيف أن التصورات التي نتلقاها عن المعرفة ثابوية في «التاريخ الطبيعي للبشر»، وهي جزء لا يتجزأ منه؛ تعرض الدور المتفاوت الذي تقوم به جماعات اجتماعية مختلفة [عديدة] في تشكيل وتدعيم اقتصاد اجتماعي - سياسي مجنوس إلى حد كبير؛ وترفع النقاب عن «الطابع الأيديولوجي لنسق القيمة» الذي يضمن هذا الاقتصاد من وراء مثول الموضوعية والصحة الكونية العامة (5). تورد موهانتي دليلا تم تجميعه برهافة؛ لتبين أن هؤلاء العمال النساء يمكن أن يعرفن، ويعرفن بالفعل، عن أنفسهن وعن عملهن وعن الأسرة وعن النظام الاجتماعي والذكورة والأنوثة داخل الصورة الاجتماعية المهيمنة التي تكبل إمكان انطلاق الخيال إلى ما يتجاوزها. تقترح موهانتي روابط، وتتعلق من عالم عامة الناس لترسم نقاطا تحدد كيف أن «منطق الرأسمالية على الساحة العالمية المعاصرة» (1997، 28) يستغل نساء العالم الثالث ونساء العالم الأول معا. غير أنها تشدد على أن الطريق الأوحده لفهم الخصوصيات المحلية هو أن «نولي الانتباه لاشترك واختلاف التواريخ العامة، عندنا/ عندهم» (28). يعارض مقالها صراحة «الأفكار اللاتاريخية عن الخبرة المشتركة والاستقلال، أو صلابة نساء العالم الثالث وما بين نساء العالمين الأول والثالث، وهذا يسهم جميعه في تطبيع المقولات المعيارية للنسوية الغربية عن الأنا والآخر» (28). وهكذا تعمل موهانتي بحذق وبراعة داخل النسبوية الثقافية والنسوية العالمية، من دون أن تسلّم بقوة خطابية متجانسة، ولكن تبين كيف أن النسبوية في فعاليتها الرهيفة إزاء الفوارق عبر الحدود تستطيع رسم خريطة للمعارف المتفاوتة لتؤسس الروابط وصلات القربى والعموميات، ولا تكون أبدا مطلقة بل قابلة دوما للتفاوض.

إنها عملية إطلاع على المعرفة، والمعارف التي تنتشر في هذه العملية تفتح الباب لمقارنات مطلعة ونقد عليم، من الناحية الإيستمولوجية ومن الناحية الأخلاقية - السياسية معا، عبر هذه الروابط التي لا هي استيعابية ولا هي انشقاقية. تبين موهانتي كيف أنه، مع اختلافات المواقف المحلية، «يتم تعريف النساء بعلاقتهن بالرجال والاقتران الزوجي»، وأن

العمل «يؤسس على الهوية الجنسية، في تعريفات عينية للأنوثة والذكورة والميل إلى الجنس الآخر» (12). إنها تخرج بدليل دامغ لتبين، مرة أخرى بشكل مخالف، «استغلال أجساد النساء وكدهن لتوطيد أحلام عالمية ورغبات وأيديولوجيات للنجاح وللحياة الطيبة» (10). إن رَسَمَ موهانتي لتلك الخرائط «يصور بدقة العلاقات التبادلية بين الجنوسة والعرق والإثنية وأيديولوجيات العمل التي تموضع النساء في سياقات استغلالية معينة» (11). إنها تفضح أطر مفاهيمية تجعلنا «نستطيع تفهم الموارد النسقية للأعمال المنزلية» (21)، وتقرر أن النساء يُقولن في داخل... هويات تعرفهن... بأنهن لسن عاملات» (14). العرضية وإمكان الاختلاف، والذرائعية المحلية لتلك التعريفات «التطبيعية» للعمل والعاملات تبتق من تحليل موهانتي، برفقة آثار الجهاز الأيديولوجي المعقد الذي يجند لدعم بنيات استغلالية تزدهر على أكتافهن.

تتواتر هذه الأفاصيص التي تمعن في التفاؤلية، بقدر ما تمعن في التشاؤمية. تؤكد موهانتي على «معنة النساء العاملات الفقيرات وخبراتهم في البقاء وفي المقاومة؛ من أجل خلق أشكال تنظيمية جديدة لكسب لقمة العيش وتحسين حياتهن اليومية... وهذا يمنح إمكانات جديدة للكفاح وللعمل» (23). وتومئ الخرائط التي ترسمها إلى منهجية مقارنة تقوم على «مرسى جغرافي»، وهي تعتقد أنها منهجية تبين لنا أن «المحلي والعالمي يتواصلان حقا، من خلال علاقات التوازي والتقابل، وأحيانا الميل إلى التقارب... وهي علاقات تضع النساء في مواقعهن كعاملات بشكل يختلف أو يتماثل» (6)، وتغدو هذه التماثلات والتباينات الخطوط المتقاطعة للتقويمات النقدية للمعرفة المتداولة التي تهجر الاستبطانية من أجل نسبية استقرائية* معتبرة، رهيبة للتفاصيل بقدر ما تتجنب الاختزالية؛ لكي تناصر تعددية التحليلات والمناهج.

(*) الاستقراء والاستبطان يمثلان المنهجين أو أسلوبين التفكير المتقابلين. الاستبطان استدلال هابط يبدأ من مقدمات كبرى في الذهن ليهبط منها إلى نتائج صغرى تلزم عنها. أما الاستقراء فهو العكس يبدأ من وقائع جزئية صغيرة ليخرج بتعميمها في قضية كبرى. الاستبطان خروج من الكل إلى الجزء؛ لذا لا يأتي بجديد، لكنه يقيني، فإذا كانت المقدمة صادقة فلا بد من أن تكون النتائج صادقة. أما الاستقراء فهو العكس يخرج من الجزء إلى الكل، فتحمل النتيجة أكثر مما حملت المقدمات، ولا يمكن أبدا أن يكون يقينيا. [الترجمة].

هكذا يساهم مقال موهانتي أيضا في مشروع نظري أكبر يبين أن النسبوية في مقابل المطلقية، من حيث هي إطار إبستمولوجي تنظيمي، ثنائية مفروضة أكثر من أن تكون «طبيعية». وعن طريق الأمثلة المضادة تبين لماذا يكون العمل داخل قيود هذه الثنائية مناوئا للمناقشة المعقولة «لما هو عدل وحق»، ولماذا يكون اختيار أي «طرف» من طرفيها يستهل طريق السقوط إلى منحدر الظلم. وعلاوة على هذا تكشف دراساتها عن التفاؤل العولي باعتبارها واحدا من طرق نحو العدالة والحق ولعلها الطريق الأقل قابلية للتطبيق، وذلك على وجه الدقة بسبب من اختزاليته، التي لا تتطلب أية حركة تتجاوز حدود الخيال الضارب بجذوره في إمبريالية الوهم بالتماثل مع الذات. وذلكم هو أمضى اللمحات النقدية في المقال.

أما في البعد الإبداعي للمقال، فرسوم الخرائط تلك مماثلة لسرديات المناطق - الحيوية (*) التي هي جزء لا يتجزأ من المراجعات المجازية للإبستمولوجيا المصبوبة في قالب إيكولوجي. مثل هذه الإبستمولوجيا، التي أعمل في الوقت الراهن على تطويرها، سوف تتجنب عالي وسافل الخطاب البياني (**). للتمكن والهيمنة الذي يستمسك بثنائية النسبوية - المطلقية في المكان، كأنه الرقيب المتمكن: الخطاب البياني الذي

(*) المقصود بسرديات المناطق الحيوية أو المناطق البيولوجية bioregional narrative نتاج عمل مؤسسة دولية عابرة للقوميات تشط بشكل خاص في أمريكا الشمالية، وتهدف إلى تصنيف ودراسة التنوع البيولوجي على سطح الأرض، من حيث علاقته بالبشر، وسبل الحفاظ المستديم عليه؛ حماية للبيئة، وبالتالي سلامة مخططات التنمية. لا تقصد هذا المعنى بنصه وفصه، بل تشبيها استقرابيا. وعلى أي حال ليس هذا التشبيه من ابتداعها، فكما أشارت ضمنا، سبقها جيم تشيني وتحدث عن اختلاف المنظومات القيمية بين الجماعات البشرية في الأخلاقيات بعد - الاستعمارية بأنها الأخلاقيات، كأنها سرديات المناطق الحيوية، مما يرتبط بما يسمى الأخلاقيات البيئية. [الترجمة].

(**) كلمة rhetoric تعني بلاغة، ولكنها في الفلسفة الراهنة باتت تستعمل كثيرا بمعنى «خطاب»، بحيث يمكن القول إن هناك مصطلحين يستعملان الآن بمعنى خطاب: الأول discourse، وهو الأساسي والأكثر شيوعا، أما الثاني فهو rhetoric الذي بات يُستعمل أحيانا لا بمعنى البلاغة حرفيا، بل بمعنى الخطاب البليغ، أي خطاب على مستوى من الحرفية والتقنين والخصومية، مما يعني أن rhetoric تشير إلى خطاب أرقى إذا صح التعبير. وفي هذا الاستعمال للمصطلح وضعنا له مقابلا عربيا: «الخطاب البياني». [الترجمة].

يدعم حلم (ولنقرأه: كابوس) التفاؤل العالمي. تلعب سرديات المناطق -الحيوية دوراً بنائياً في التفكير الإيكولوجي لأنها، بتعبير جيم تشيني Jim Cheney، ترسو على أساس الجغرافيا، وليس على أساس السردية الخطية للذات التي تتخذ شكلاً ماهوياً؟ (1989، 126). إن سرديات المناطق - الحيوية ترسم خريطة للعلاقات الإيكولوجية المحلية عن طريق كشف الشروط، الفيزيائية والخطابية معاً، التي تدعم و/ أو تهدد الحياة البشرية وفعاليتها داخل خصوصيات الموائل والمؤسسات والمناطق والبيئات والمجتمعات، وعلاقتها المتداخلة التي تنتبعها على انفصال ونرسم معالمها. وتتمثل صلابتها في رهاقتها السياقية - في قدرتها على عرض الظروف الجينية (*)(مواطن القوة) في صنع المعارف وانتشارها - وعرض الظروف المماثلة عبر المناطق المتاخمة والمناطق الأبعد. أما مخاطرها ففي اجتذاب ضيق أفق التفكير وتخاطر بالانبثاق عنه، شأنها في هذا شأن كل خطاب محلي: إنها تخاطر بالتصديق على الرومانتيكية والنرجسية الجمالية. سرديات موهانتني تتفادى هذه المخاطر، حين تشير إلى التفكير الإيكولوجي الواعد.

بالتركيز على تفاصيل الذاتيات والأيديولوجيات والممارسات والقيم، وعلى الروابط والقواصم التي تفصل وتربط بينها، يبتعد التفكير الإيكولوجي عن الأنا - وحدية الفردانية التي تأتم بها الإستمولوجيات والأخلاقيات في التيار الفلسفي السائد. وفي حين تقبل فرضيات التماثل المتجانس ذلك المعتمد الذي ذكرته أنا فيما سبق، أي أن كل ما هو محلي يمكن أن يقوم بوظيفته ليحل محل ما هو عالمي، فإن التفكير الإيكولوجي يحترم الحدود، غير أنه يتحمس لعبور الحدود

(*) كان علم الجينيات genealogy في أصوله يماثل ما أسماه العرب علم الأنساب، فهو العلم الباحث في أصول أنساب العائلات وتسلسلها. ربما باتت له بعض الاستعمالات البيولوجية. ولكن منذ ظهور علم تاريخ الأفكار وسواه انسحبت الجينيات على الأفكار، وباتت فرعاً من البحث يعني بأصل الفكرة وإلى أي شيء تنسب، وكيف كان تسلسلها التاريخي حتى وصلت إلى الوضع المائل؟ وباتت الجينيات أحد أساليب البحث الفلسفي الحديث المعتمدة، بفضل فلاسفة نذكر منهم الراحل هردريك نيتشه، وأيضاً ميشيل فوكو. [الترجمة].

في اهتمامه بتفهم الصلات، معترفا بالتمزقات، وينقل المعاني عبر الاختلافات المحلية نقلا مسؤولا ليحافظ على المعنى ويمد نطاقه في الوقت نفسه.

مجمل القول إن دراسات موهانتي لعمل المرأة تمنح قراءها، بعد كل شيء، سبلا لتخيل كيفية التفكير والفعل محليا وعالميا معا. وعلى الرغم من التشاؤمية التي سادت مناقشتي هنا، فإن مقصدي، أيضا، أن أهيّب بضرورة التفكير العالمي. تسهم المقارنات المحلية - العالمية إسهاما حاسما في الانعكاسية التي تميز التفكير في أواخر القرن العشرين. وتسلب الضوء على العرّضية والغرابة في ما هو مألوف ومحلي، وحتى وهي تفتح إمكانات لم تصبح بعد موضوعا للتفكير فإنها تتوارى بفعل افتراضات وممارسات محلية راسبة. وحتى أدق أشكال التفكير في المحلي وأكثرها تفصيلا تخاطر بفقدان استبصار آثارها القمعية، وكيف أنها غالبا ما تكون، في واقع الأمر، عالمية في توجيهها لقواها نحو الاستغلال. وهكذا يكون التفكير العالمي جوهريا لنفهم كيفية الحفاظ على السلطة والامتيازات من جانب الشركات والأنظمة والعمليات والأجندات التي هي بلا جدال محلية خالصة. تُذكرنا جان جريمشو Jean Grimshaw بـ «الآثار العميقة على حياة النساء» من جانب «الشركات متعددة الجنسية التي هي في العادة قصة نائية عن خبرة الحياة اليومية» (1986، 102). يجب تتبع واستجواب هذه الآثار في الأدوار الإقليمية واسعة الاختلاف لتلك الشركات.

إن السرديات الإقليمية - الحيوية المسؤولة تتمتع بتعدد المناحي وبالنقد الذاتي، لا واحدة منها تبرز كخبر نهائي أوحد. ومن ثم فإن تركيزي على تحليل موهانتي لا يعطي إلا تخطيطا عاما لكيفية عمل مثل تلك السرديات. وإذ تتبني من كشوف مشاريع عديدة، فإنها مستمرة، مفتوحة لإعادة التقويم المتواصل، متأهبة لاستهداف المراجعات التي تتطلب كشف التافر. ليس الهدف تركيبا نهائيا، ولا هو التقارب في نهاية المطاف، بل هو تمهيد الأراضي لسرديات أفضل يمكن اتخاذها

في العودة إلى الموقع، وإعادة بناء الموقع إذا لزم الأمر، ولكن من دون إيقاف الفعل في الوقت نفسه. إن استخدام هذه السرديات كفرضيات يظهر فعاليتها ويظهر قصورها. ويمكن أن يبدو ك مطلب غير معقول، بيد أن الخاصية التجريبية المستجيبة للأدلة لمثل هذه «الممارسة عميقة التفكير» (Heldke 1992) تشهد على إمكانيتها⁽⁷⁾.

إن النسوية العالمية عند موهانتي تتجاوز حدود التظير للاختلافات بين «النساء» وفي وسطهن وداخل عوالمهن، وتعمل، أيضاً بشكل مختلف، منطلقاً من «سياسات الاختلاف» في التأكيد على القيم والسلطة والمعاني داخل مواقع انتظمت في شكل تراتب هرمي، مواقع ذاتيات العامل و/ أو المستهلك. وباقتفاء خطى بارنت Barnet وكافانا Cavanagh، ترسم خرائط الساحة العالمية عبر أربع «شبكات» متداخلة: بازار الثقافة العالمية، والسوق التجارية العالمية، ومكان العمل العالمي، والشبكة المالية العالمية (1997، 10). في كل منها تعمل أيديولوجيات الذكورة والأنوثة والجنس على تأييد الحرمان النفسي والاجتماعي للنساء. هذه الرسوم الخرائطية التي تتسم بسمة إيكولوجية أولية بدائية تتبع عدداً محدوداً من الخيوط عبر الممارسات والأيديولوجيات للكشف عن شبكة عمل الفواصل والروابط، كليهما يمارس الفعل بشكل جزئي، غير أن قوته التفسيرية - ربما - تكون مرنة بما يكفي لتمتد إلى ما يتجاوز حدود صورها الخيالية التي تكونت مبدئياً.

إنني أتصور إبستمولوجياً قُدت على قد البيئة الطبيعية، وسوف تعمل بشكل مماثل: لا يمكن أن تسفر عن مجرد ترسيم عشوائي لخرائط غير مميز يهدف إلى تسجيل كل المعروف عن موقع محلي معين. وهي بهذا لا تكون قبل وقوع الواقعة محايدة إزاء ما تبحث عنه: فرضياتها وأطر مشاريعها - سياقها للاكتشاف وللتبرير - مفتوحة على السواء أمام الفحص الدقيق. وبينما ترسم موهانتي خرائط لعمل المرأة، وأسواق استغلال العمالة والفقر، ثمة ترسيم آخر للخرائط يكون قد بدأ من مكان مختلف. بيد أن الإقرار بمثل هذا يستدعي النقد فقط من جانب المنظرين الذين يعتقدون أنه يمكن أن يكون ثمة أجنادات

متحررة من الاستعلام. في هذا المشروع التتقيحي لا نهدف إلى أجندات متحررة من جمع الأدلة ومن التأويل. غير أننا حين ندرك أن الدافع المحرك للأجندات هو البحث والاستقصاء فإن هذا يلزمنا بالحدز من السماح بترسيخ هذا التخطيط، وتشكيل حدود صارمة، حيث إنه يكبل حدود التساؤل على قدر ما يتيحه. وواحد من التحديات المنهجية يتمثل في الحفاظ على التساؤلات مطروحة على «خط السير»، وفي هذا نجعلها مفتوحة مع المفاجآت التي يمكن أن تتحدى الأجندة أو تزيحها جانبا.

إن ما أحببته في جدول عمل موهانتي هو طريقة التساؤل، تموضع صوت المتسائل، وكيف يدع الدليل يتحدث - على الرغم من أنه لا يدع الدليل يتحدث بأسلوب ساذج أو من دون مجادلة، ولا هو يدفع الدليل دفعا إلى صناديق جاهزة. إنها أجندة تفترض المستمع المسؤول، وتقترح روابط ووقفات قصيرة من الآخرين، وتتطلب اليقظة لمواجهة دفع الحدود إلى آمام بعيدة، حتى لو كانت حدود المعرفة الخيالية. وقد يبدو هذا مثل تحذير يأتينا من الحس المشترك. بيد أن مثل هذا الاستماع اليقظ الحذر لا يمثل خاصية تميز الاستراتيجيات النفعية للتساؤل العالمي، التي تظهر قدرا ضئيلا من الاهتمام بالآثار الإيكولوجية، سواء كانت محلية أو عالمية، حَرْفِيَّة أو مجازية. مثل هذه الآثار تدخل في نسيج النموذج الذي أقوم بتطويره: إنها تقيم الحجة بقوة وفعالية ضد الإمبريالية الثقافية.

وما الذي يمكن أن تفعله هذه الأفكار لي أو «لنا»، من أجل إتاحة الحديث عن أنشطة، من قبيل أنشطة طالبان التي تشريك بعنف هذه الصورة المحمودة؟ من الصعب الاعتقاد أن «نحن» و«هم» نستطيع الدخول في حديث غربي يضم الهنود الحمر لنولد تقاهمات عابرة للحدود يتطلبها التفكير العالمي. لماذا قد يرغبون هم في تبرير أفعالهم لنا؟ بيد أن الحدود أقل صرامة مما تبدو. هناك تواصلات لافتة بين إضفاء السمة الجنسية على النساء - «الولع الهستيرى بأجساد النساء» (Foucault 1978، 104) - الذي يغذي تحريمات طالبان، وبين المنزع

العالمي نحو إضفاء السمة الجنسية على حيوات النساء وعملهن الذي تورد موهانتي تفاصيله (8)، وحتى في ثانياً توثيق موهانتي لعمل المرأة الخفي والفقر المدقع، تتمسك بتردد - أنا أحييه - في الزعم بعالمية الحقائق الأخلاقية - السياسية وصرامة الموقف الأخلاقي، ولكن هل يصل هذا التردد إلى حدوده بالإشارة إلى مثل تلك الأشكال من التطرف؟ يجب أن تكون الإجابة نعم، ولا. نعم بسبب قسوة تحريماتهم، وأهوال الرجم حتى الموت، واستحالة مجرد تخيل استراتيجيات للمقاومة كتلك التي تصفها موهانتي في مواضع محلية أخرى. ولا، بسبب التوصلات التي يعرفها جيداً منظرو النسوية، وما بعد الاستعمارية، ليس فقط في أماكن قسوة من العالم، لكن أيضاً في محليات محلية جداً حتى يصعب تخيلها بارتياح. ولا، لأن هناك آليات عالمية، مهما كانت قواها محدودة: التنظيمات القادرة على الضغط - غالباً بنجاح - ويجب عليها أن تكون في مكان ما وتفكر عالمياً، مهما كنا «نحن» سننظر إلى فعاليتها نظرة تفاؤلية أو محبطة. أنا أتذكر، إذن، الوقوع في أحابيل المعضل الذي حدد أطر الندوة: الاقتناع بأن ثنائية النسبوية - أو - المطلقية لا تمثل إلا حاجزاً في وجه المساجلة المنتجة. غير أن ثمة اقتناعاً أيضاً، يبدو أن موهانتي تأخذ به، وهو أنه حينما تتعرض التفاضلية لاختبار عسير، فإن اليأس العنيد لا يمكن أن يكون استجابة «لسياسات الأمل والتضامن» التي تتميز موهانتي بالوجود في غمرتها.

حاشية

أعود إلى شعار «فكر عالمياً» لكي أختتم حديثي بملحوظة تتعلق بصوت المتسائل هذا - وهو صوتي أنا. أكتب من أجل مؤتمر فلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية بوصفي ناطقة بالإنجليزية الكندية، وبالتالي بوصفي عضوة في ثقافة وفي مجتمع، غالباً ما يبدوان للعالم الواقع خارج أمريكا الشمالية، كأنهما لا يتميزان عن ثقافة ومجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، وجدت نفسي في موضع غير مريح، على الجانب «الأخر» من حدود الشمال - الجنوب المختلف عن الجانب

الذي تشير إليه أوفيليا شوته (1998). أتحدث لغة المتعلمين البيض في الولايات الأمريكية بطلاقة تجعلها كأنها لغتي الأم، تقريبا في كل موضع (على قدر ما لا أجاهر بأنني «من خارجها» أو «من حولها»). وتحديدًا بسبب من طلاقتي الكاملة - تقريبا في اللغة، يصعب تبيان «الغيرية» التي تكبح حديثي عن النسوية العالمية؛ وهذه الطلاقة الثقافية واللغوية تجعل الإشارة إلى الاختلافات، والصياغات بشأنها، تبدو مجرد تكلف وتصنّع. ومع هذا لا يفاجئنا، فيما أعتقد، أن هذا المغزى للغيرية يقتحم بإصرار خطابات النسوية العالمية، التي تحمل إليّ لكنة أجنبية، لكنة لغة تطمر يقين موضعي لا يمكن أن أساهم فيه. إنها تعارضات لا يدركها الحس من ظواهر الأمور، وتبدي مقاومة، حتى في مجرد تسميتها باسم «عابرة للثقافات»، لدرجة أن الجهاز المفاهيمي للتعامل معها صعب المنال. إنها لا تصنع ذلك الاختلاف اللافت بمساندة الظلم، كما تفعل الاختلافات التي تتولد عن اللون والعرق والطبقة والجنس والعمر والقدرة؛ وفي كثير من الظروف لا تصنع اختلافات ملحوظة على الإطلاق. وهكذا مرة أخرى نجد أن جذب الانتباه لها مدعاة إلى الإصرار العجول على أن التماثلات طاغية، حتى أنها تمحو أي اختلافات؛ وأن وضعها في قالب «عبر - الثقافات» هو بالمثل مغالاة. إنها غالبًا ما تكون مجرد تباينات في الوتيرة الثقافية أو الإيقاع الثقافي أو النبذة الثقافية؛ وفي أحيان أخرى تهيب بالانقسامات العميقة في التاريخ التي جعلت كلا من هاتين الأمتين على ما هي عليه، محليا وعالميا معا.

إن الشفافية الواضحة المتبادلة في الحوارات النسوية الكندية - الأمريكية تخلق انطباعًا بأنه لا وجود لمثل هذه الانقسامات، حيث «إننا» جميعًا نواجه المسائل عينها، ونتمسك بصلاية بالمعتقدات الأخلاقية عينها. غير أن الأمور، من الناحية الفينومينولوجية، لا تجري في وهاد منبسطة على هذا النحو. وأعتقد أن ثمة مغزى لكوني لا أستطيع تحديد هويتي كجزء من ثقافة ومن أمة تعد لاعبا على المستوى العالمي،

إما لأن هذا يسبب انزعاجاً أو لا يتفق مع الرضا عن النفس. لست أحيا أو أفكر داخل صورة تخيلية لمجتمع لا شك في أنني، ولو على مستوى اللاشعور، جزء من أحداثه فقط، بفضل مكاني في ذلك المجتمع ذي المردود العالمي. ليست كندا قوة عالمية، على الرغم من أن عضويتها في النافتا (*) تمنحها وضعاً وصوتاً أقرب إلى المنزلة العالمية، تمنحها هذا بسهولة تفوق سهولة مجالسة معظم الكنديين، وعلى الرغم من تصاعد اتخاذ كندا أوضاعاً «محايدة» في الأحداث العالمية، في الدور الذي تضطلع به في قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة (9). ومن ثم تضطرب كنديتي، وهي من الناحية الوظيفية قريبة هكذا من النقطة التي لا يدركها الحس من ظواهر أمور المساجلات النسوية، تضطرب في إصرارها المتعلق بالنسوية العالمية. يجب أن يكون تفكيري عالمياً وأكثر تحفظاً، وأقل وضوحاً في تواصله مع حياتي كمواطنة في بلد يلعب على الساحة العالمية دوراً أصغر وأقل تأثيراً من الدور الذي تلعبه الولايات المتحدة الأمريكية، التي لا يجادل أحد في منزلتها كقوة عالمية، حتى لو كان جميع مواطنيها، بأي حال من الأحوال، لا يتشاركون على قدم المساواة في هذا المركز.

ليست كندا ثقافة مهيمنة عالمياً بنفس طريقة أو درجة الولايات المتحدة الأمريكية؛ وليست العلاقات بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية علاقة بين طرفين متماثلين، كما هو واضح من استحالة تخيل انعكاس بسيط لوضعي الرئيس - المرؤوس. إذا في أسئلة من هذا القبيل لا نتوقع من الكندية الاعتقاد بأنها تحتاج إلى أن يكون «معترفاً بها في لغة ومناورات المعرفية» (Schutte 1998، 60) لثقافة مهيمنة، منطلقها المعرفي يطمر ضمناً معرفة - الذات كقوة عالمية. ومن ثم فإن التفكير عالمياً، بالنسبة إليّ، مشروع مبدئي وأكثر مبدئية مما يتبدى في نظر كثير من الأمريكيين البيض المتعلمين الموسرين: مجرد مسألة للمساهمة في جانب من جوانبها وللصوت غير المؤكد.

(*) النافتا هي اتفاقية التجارة الحرة في أمريكا الشمالية، فاللفظة نافتا NAFTA هي الحروف الأولى من: North American Free Trade Agreement. [الترجمة].

إنها أوجه لعدم التطابق، ولست أقصد تعيينها كمثالب، ولا المطالبة بأفضلية في أن يكون المرء كنديا، ولكن لكي استبقي مكانا لفكر جديد من كل زواياه، وهو أن صميم فكرة النسوية العالمية يجب تصريفها تصريفا مختلفا حين تكون المحلية (في هذا المثال كندا) التي تمعن النظر في هذه الفكرة يمكن اعتبارها مستعمرة خفية للقوة الاستعمارية الجديدة؛ وحين تخاطر تلك المحلية بالاختفاء في أعطاف التفاؤل العالمي الذي يقتحم أجندة ثقافة أمريكا الشمالية المهيمنة. كيف يمكن لهذه الأفكار أن تعيد تشكيل الإلزام بالتفكير عالميا والتصرف محليا؟ أي تجديد تتطلبه في مد حدود الخيال؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها على مقبل أبحاثي هذه المحاولة للتفكير في تلك المسائل.



ماهية الثقافة ومغزى للتاريخ؛ نقد نسوي للماهوية الثقافية

أوما ناربان

أشير هنا إلى بعض الملامح المشتركة بين الصور الماهوية للثقافة، وذلك عن طريق اصطناع توازٍ بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية. وأقيم الحجة على أن الماهوية الثقافية تفسد الأجندات النسوية وأقترح استراتيجيات لتفاديها. وإذ أجادل في أن بعض صور النسبوية الثقافية تستحضر بعض التصورات الماهوية للثقافة، فأني أحاج بأن النسويين بعد - الاستعماريين عليهم أن يحذروا من التقابلات الماهوية بين «الثقافة الغربية» وثقافات «العالم الثالث».

«يمكن تقديم الحرية والمساواة كتماذج قياسية للقيم الغربية، وعلامة دافعة على تفوقها الحضاري، في اللحظة نفسها التي كانت الأمم الغربية فيها منمكة في الاستعباد والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة، ليس فقط على المستعمرين، بل أيضا على قطاعات عريضة من الغربيين أنفسهم، تتضمن النساء»

أوما ناربان

في العقود الأخيرة أكد النسويون الحاجة إلى التفكير في مسائل الجنوسة، وذلك في ارتباطها بمسائل الطبقة والعرق والإثنية والميل الجنسي، وليس بشكل منعزل عن هذا، وألقوا الضوء الكاشف على ضرورة تفهم الاختلافات بين النساء وتطيرها لكي تنفادي التعميمات الماهوية بشأن «مشكلات المرأة» (Anzaldúa 1987؛ hooks 1981؛ Lugones and Spelman 1983). لا تقتصر الإدانة التي يحملها النقد النسوي للماهوية الجنوسية على أن الدعاوى الماهوية بشأن «المرأة» مفرطة التعميم، بل أيضا يشير النقد إلى أن تلك التعميمات سيادية، من حيث إنها تقدم مشكلات المرأة المتميزة (وهي في الأعم الأغلب المرأة البيضاء الغربية من الطبقة الوسطى وذات النزوع الجنسي الغيري)، بوصفها النموذج القياسي لـ «قضايا المرأة».

تنتج مثل هذه التعميمات الماهوية عن المنظورات النظرية والأجندات السياسية التي تطمس المنظورات والمشاكل السياسية لجحافل النساء اللائي يتم تهميشهن في حدود طبقتهم، أو في حدود العرق أو الإثنية أو التوجه الجنسي. مثلا، التحليلات التي ترصد أصول تبعية النساء في حصرهن في نطاق أدوارهن المنزلية والمجال الخاص يمكن أن تُشئ تعميمات ماهوية إشكالية إذا تجاهلت أن الرابطة بين الأنوثة والمجال الخاص ليست متجاوزة لما هو تاريخي، بل نشأت في سياقات تاريخية معينة. ومن ثم، فبينما نجد أيديولوجيا الحياة العائلية والتدبير المنزلي يمكنها أن تسجن العديد من نساء الطبقة الوسطى بين جدران المنزل، فإنها في الوقت نفسه تؤيد الاستغلال الاقتصادي لاستبعاد المرأة ولنساء الطبقة العاملة، وأولئك نسوة لا تنتج مشكلاتهن الملحة عن حصرهن في نطاق الحياة الخاصة.

في المحافل الملتزمة بتسمية المنظورات النسوية العابرة للقوميات والعالمية، كثيرا ما يلح النسويون مرارا وتكرارا، وتعيينا وتحديدا، على الحاجة إلى أن نأخذ في الاعتبار الاختلافات القومية والثقافية بين النساء، من أجل تفادي التحليلات المتبينة للماهوية والتي لا تولي اهتماما كافيا بشواغل المرأة في سياقات العالم الثالث. وإنني لأتعاطف

مع مثل هذا النقد النسوي للماهوية الجنوسية وللدعاوى التي تزعم أن نظريات النسوية وأجنداتها السياسية تعوزها الاستجابة إلى التنوع في حيوات النساء، داخل السياقات القومية وعبرها على السواء. ومع هذا، أو من بأن هذه التوصية النسوية بالمثل في خضم «الاختلافات بين النساء» تأخذ في بعض الأحيان أشكالاً مثيرة للتساؤلات. وسوف أقيم الحجة على أن المساعي النسوية لتفادي الماهوية الجنوسية ينتج عنها، في بعض الأحيان صور للاختلافات الثقافية بين النساء تشكل ما سوف أسميه «الماهوية الثقافية». في الجزء الأول من مقالي سأضع توصيفا لبعض التماثلات المتأشكلة بين «الماهوية الجنوسية» و«الماهوية الثقافية»، وسوف أحاول أن أزيح النقاب عن بعض الأسباب التي تجعل التحليلات الساعية إلى تفادي «الماهوية الجنوسية» قد ينتهي بها المطاف إلى مناصرة للماهوية الثقافية. في الجزء الثاني، سوف أصف بعض الملامح المهمة للتصور الماهوي للثقافات وأقترح بعض التدابير التي تعمل على تفعيل التحديات النسوية لمثل هذه الصور. أما في الجزء الثالث، فسوف ينصب اهتمامي على نقد أشكال من الماهوية الثقافية تنشأ عن الخطوط التقدمية في ألوان الطيف السياسي. وفي الجزء الرابع والأخير، سوف أستكشف ما يتضمنه نقدي للماهوية الثقافية بالنسبة إلى قضايا النسوية الثقافية. وهدفي الذي يشيع في أعطاف المقال هو المحاجة بأن التصورات الماهوية لـ «الثقافة» تفرض مشكلات معينة على الأجنات النسوية في العالم الثالث.

الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية

التوصية بالمثل في خضم الاختلافات بين النساء يمكنها أن تؤدي إلى مشكلات، وأحد الأمثلة المهمة على هذا حين يتم تنفيذ ذلك المشروع بطريقة تفادي الماهوية بشأن النساء، عن طريق استتساخ التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية» (*) بين «الثقافة الغربية» و«الثقافة غير

(*) في هذا الفصل تفرط الكاتبة إفراطاً غربياً ومملاً في وضع المصطلحات والكلمات والتعبيرات بين علامتي تنصيص، ويتكرر هذا لدرجة تكاد تفقده جدواه. وطبعاً الترجمة العربية ملتزمة بوضع علامات التنصيص التي تكررهما الكاتبة. [الترجمة].

الغربية». وهكذا فإن مشروع المثول في خضم الاختلافات بين النساء عبر مختلف السياقات الثقافية والقومية يصبح مشروعاً مُصدّقاً على فروض استشكالية واستعمارية بشأن الاختلافات الثقافية بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية» ومستسخا لها. وما يلوح من تعميمات كونية ماهوية بشأن «النساء جميعاً» يحل محلها تعميمات ماهوية عن الخصوصية الثقافية، ترتكن إلى مقولات كلية نهائية من قبيل «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية» و«المرأة الغربية» و«المرأة في العالم الثالث»،... وهلم جرا.

هذه التدابير غالباً ما تدفع إليها التوصية القائلة بأخذ الاختلافات بين النساء مأخذ الجد، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تؤدي إلى تشظي المقولة الكونية: «المرأة» إلا قليلاً، لأن التعميمات الماهوية للخصوصية الثقافية تختلف عن التعميمات الماهوية للكونية فقط في الدرجة أو في النطاق، وليس في النوع. وينتج عن هذا صورة غالباً ما تبقى - أساساً - ماهوية لـ «النساء في الغرب»، أو «النساء في العالم الثالث»، أو «النساء الأفريقيات»، أو «النساء الهنديات»، أو «النساء المسلمات»، أو ما يماثل هذا، علاوة على صور ماهوية لـ «الثقافات» التي تنتمي إليها تلك الجماعات من النساء. إنها تصور جماعات من البشر على أساس أن الجماعة متجانسة، بينما هي غير متجانسة، لها قيم واهتمامات وطرق للحياة والتزامات أخلاقية وسياسية متعددة ومتباينة بالكلية. صبت تشاندرا موهانتي جام نقدها على أمثلة عديدة لمثل هذه التعميمات، وتُعيّنُها في النصوص التي تحللها.

يُفترض أن «النساء» لهن هوية جمعية متماسكة داخل الثقافات المختلفة موضع المناقشة، هوية سابقة على الدخول في علاقات اجتماعية. وهكذا، يمكن أن نتحدث أو مفت Omvedt عن «المرأة الهندية»، في حين أنها تشير إلى مجموعة معينة من النساء في ولاية مهاراشترا، وتتحدث كوترفلي Cutrufelli عن «النساء في أفريقيا»، وتتحدث ماينسر Minces حول «المرأة العربية»، كأن هذه الفئات من النساء يتمتعن بنوع من التماسك الثقافي الواضح (Mohanty 1991، 70).

هناك عدد من أوجه التشابه بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية؛ فبينما تمضي الماهوية الجنوسية قدما في افتراض وتكوين ثنائيات حادة بين الخصائص أو القدرات أو المواقع الخاصة بالرجال وتلك الخاصة بالنساء، فإن الماهوية الثقافية تفترض وتكون ثنائيات حادة بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية»، أو بين «الثقافة الغربية» وثقافات «أخرى» معينة. وفي كلتا الحالتين، فإن الاستساخ الخطابي لمثل هذه «الاختلافات الماهوية» يمارس فعله بطريقة تساعد على تكوين مغزبي الهوية الجنوسية والهوية الثقافية اللتين تشكلان تفهم الأنا وتفهم ذوات المجموعات المختلفة من البشر التي تعيش في تلك السياقات الخطابية. مع الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، كليهما على السواء، غالبا ما يعمل الخطاب عن «الاختلاف» على إخفاء دوريهما في إنتاج وإعادة إنتاج مثل هذه «الاختلافات»، عارضا هذه الاختلافات بوصفها شيئا ما مُسلما قبلا و«حقيقيا» بشكل سابق على أي خطاب، حتى أن الخطاب عن الاختلافات يقتصر على التوصيف ولا يساعد على التكوين والاستدامة.

وبينما نجد الماهوية الجنوسية، في الأعم الأغلب، تخلط المعايير الاجتماعية السائدة عن الأنوثة بالمشكلات والمشاكل والمواقع الخاصة بنسوة حقيقيات متعينات، فإن الماهوية الثقافية كثيرا ما تخلط المعايير الثقافية السائدة اجتماعيا بالقيم والممارسات الفعلية الخاصة بثقافة ما. وبينما تساوي الماهوية الجنوسية غالبا بين المشكلات والمشاكل والمواقع الخاصة ببعض جماعات الرجال والنساء السائدة اجتماعيا وبين تلك الخاصة بـ«الرجال جميعا» و«النساء جميعا»، فإن الماهوية الثقافية كثيرا ما تساوي بين القيم ورؤى العالم والممارسات الخاصة ببعض الجماعات المهيمنة اجتماعيا بتلك الخاصة بـ«أعضاء الثقافة كافة». مثلا كتبت ماري دالي Mary Daly فصلا عن «الأرملة الهندية» (1978) يعيد إنتاج الصورة الماهوية عن «الثقافة الهندية»، وذلك عن طريق تجاهل أن الساتي طقس لا يمارسه الهنود جميعا، وكذلك عن طريق طمس تاريخ الانتقادات والتحديات التي واجهتها هذه الممارسة من قبل جماعات مختلفة من الهنود (Narayan, 1997).

بالنظر إلى أوجه التشابه بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، يغدو من المهم أن نواجه التعميمات الماهوية التي تنشأ نتيجة للمحاولات النسوية الواعية بذاتها لتفادي الماهوية الجنوسية، وليس من النادر أن يحدث هذا في قاعات الدرس وفي المؤتمرات، وكذلك في النصوص الأكاديمية. هذه المحاولات لتفادي الماهوية الجنوسية، لماذا ينتج عنها، في بعض الأحيان، ماهوية ثقافية بدلا من أن تؤدي إلى ردها؟ أعتقد أن جانبا من التفسير يكمن في ذبوع فهم منقوص للعلاقة بين «الماهوية الجنوسية» و«الإمبريالية الثقافية». دامت الماهوية الثقافية بفعل ذوات متميزين نسبيا، من بينهم النسويون الغريبيون، وتقوم بوصفها شكلا من أشكال «الإمبريالية الثقافية»، بينما تميل الذوات المتميزة إلى تكوين «الأخر الثقافي» في تصوراتها الخاصة، وتجعل مواقعهم المعينة ومشكلاتهم المحددة مواقع ومشكلات «النساء جميعا». يتجاهل هذا التفسير الدرجة التي تصل إليها كثيرا أفاعيل الإمبريالية الثقافية عن طريق «الإصرار على الاختلاف»، بواسطة إسقاط «الاختلافات» المتخيلة التي تجعل من الآخر «آخر»، بدلا من «الإصرار على التماثل». إن الفشل في رؤية الإمبريالية الثقافية على أنها يمكن أن تتضمن كلا النمطين من المشكلات، يحيل إلى أحد أمرين كليهما عسير: تنشأ محاولات تفادي «التماثل» أحيانا عن حركات تخفق في تأكيد «الاختلاف».

إن اختزال «الإمبريالية الثقافية» في مشكلة «فرض التماثل» يخفي أهمية الدور الذي لعبته خلال عصور الاستعمار صورا من «الاختلافات الثقافية» الماهوية التي تحمل تقابلا حادا بين «الثقافة الغريبة» وبين مختلف أشكال «الأخر» بالنسبة إليها، سواء في التبريرات المختلفة للحكم الاستعماري أو في الكتابات عن مختلف الحركات القومية التي تحدثت الاستعمارية ونزعت إلى الخلاص منها، وهي صور عادت لتطفو على السطح في محاولات ما بعد الاستعمارية للانشغال بمسائل الاختلاف الثقافي. ثمة منظور نسوي بعد - استعماري يناضل ليكون واعيا بالاختلافات بين النساء، من دون أن يعاود استنساخ تلك التصورات الماهوية عن الاختلافات الثقافية، ويعوزه الاعتراف بأن المواجهات الإمبريالية تعتمد على «تأكيد الاختلاف» وإلى

أي حد كان هذا؛ وهي في الواقع مواجهات قد اعتمدت على التقابلات الحادة المطلقة بين الثقافة الغربية و«الثقافات الأخرى». فضلا عن أي شيء، سُجل بيت الشعر الذي قاله كيلنغ «ألا، إن الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبدا» (Kipling 1944، 233) في مرحلة تاريخية كان الشرق والغرب فيها منغمسين في مواجهة خطيرة طال زمانها.

وكان هذا التناقض بين الثقافات «الغربية» و«غير الغربية» الذي يرد ذكره مرارا وتكرارا بنية استعمارية لها دوافع سياسية. ادعاء التنوق الذي نسبته «الثقافة الغربية» لنفسها قام بدوره كحيثيات للاستعمارية ومبررات لصلاحيتها. وعلى أي حال، لم يكن للصورة الاستعمارية التي رسمتها «الثقافة الغربية» لنفسها إلا تشابه وإيهام مع القيم الأخلاقية والسياسية والثقافية التي تسود الحياة فعلا في المجتمعات الغربية. وعلى هذا يمكن تقديم الحرية والمساواة كمادج قياسية لـ «القيم الغربية»، وعلامة دامغة على تفوقها الحضاري، في اللحظة نفسها التي كانت الأمم الغربية فيها منهمكة في الاستعباد، والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة ليس فقط على المستعمرين، بل أيضا على قطاعات عريضة من الغربيين أنفسهم، تتضمن النساء. وفي هذه البنية لـ «الثقافة الغربية»، جرى بمنهجية بالغة تجاهل التماثلات العميقة بين الثقافة الغربية وبين العديد من الثقافات التي تعتبرها «ثقافات أخرى»، تماثلات من قبيل الأنساق الاجتماعية التراتبية، والفوارق الاقتصادية الضخمة بين الأفراد، وسوء معاملة المرأة وإجحاف حقوقها.

هذه الصورة الاستعمارية للتناقضات الحادة بين «الثقافة الغربية» وما سواها من ثقافات أخرى تنتج أيضا عن تمثيلات بالغة التشوه لمختلف «الثقافات المستعمرة»، وغالبا كنتيجة لما يتمسك به المستعمرون من قوالب نمطية متحيزة مدفوعة بالأيديولوجيات، بل أيضا كنتيجة للحركات القومية المضادة للاستعمارية التي تحتضن ما تتضمنه تلك القوالب النمطية من جوانب منسوبة إلى ثقافتها الوطنية وتحاول إذكاء قيمتها. وعلى هذا النحو، بينما كانت بريطانيا تتسبب «النزعة الروحية» إلى الثقافة الهندية لكي توغز بافتقارها إلى الاستعداد لما

يأخذ به العالم الراهن من مشاريع الحكم الذاتي، اعتق العديد من الهنود الوطنيين هذا التعريف الروحاني من أجل إقامة الحجة القومية المضادة للاستعمارية القائلة إن «ثقافتنا» متميزة عن «الثقافة الغربية»، وكذلك تتفوق عليها. ونتيجة لهذه العملية الاستعمارية، تكررت على يد المستعمرين والمستعمرين معا، تلك الصور الماهوية ذات التناقض الحاد بين «الثقافة الغربية» ومختلف «الثقافات القومية» المستعمرة، أخفق المستعمر والمستعمر، على السواء، في تسجيل إلى أي درجة تنتج صميم الموضوعات التي أسسوها بوصفها «غربية» أو «غير غربية» عن تلك التناقضات المزعومة بين «الثقافات».

وإذا سلمنا بأن العديد من بلدان العالم الثالث في عصر ما بعد الاستعمارية لاتزال خاضعة للهيمنة الاقتصادية والتدخل السياسي والسيطرة من قبل القوى الغربية، فإن المقاومة السياسية لمثل تلك الهيمنة، وذلك التدخل كثيرا ما تتصل من نقاط مختلفة على مدار الطيف السياسي بأطراف تكرر التصورات الماهوية الاستشكالية لـ «الثقافة الغربية» وثقافات معينة في العالم الثالث، النسويون في الغرب وفي العالم الثالث، معا، ينتابهم كثيرا قلق مشروع من الإمبريالية الغربية ولديهم اهتمامات سديدة بأن تلتفت برامج العمل النسوية إلى الاختلافات بين النساء، ولسوء الحظ يميل أولئك في بعض الأحيان إلى أن تتواصل اهتماماتهم بشكل ما يميل تكرار تلك التصورات الماهوية لـ «الثقافة الغربية» و«ثقافات العالم الثالث»، بدلا من العمل على تحديها.

وبينما نجد التمثيلات النسوية الماهوية للثقافات تصور أحيانا ممارسات وقيم الجماعات السائدة على أنها ممارسات وقيم «الثقافة ككل» (كما تفعل دالي في مناقشتها لطقس الساتي)، تنتج بالمثل تماما تمثيلات ماهوية حين يتم اصطناع نموذج تمثيلي لـ «المرأة في العالم الثالث» على غرار المرأة المهمشة والمقهورة في العالم الثالث. وكفاءة عالية يطمس هذا النمط الأخير من التمثيلات تغيرات العالم الثالث، تماما كما يفعل النمط الأسبق، ويحمل معالم التباين اللافت معه في أن المرأة الغربية المقهورة من الطبقات الدنيا المسودة نادرا ما تؤخذ كـ «تمثيل للثقافة الغربية».

تعمل تشاندرا موهانتي على تفسير هذا التباين حين تشير إلى العديد من النصوص النسوية الغربية، وكيف تعمل على إنتاج تصور لـ «النموذج العام للمرأة في العالم الثالث».

النموذج العام للمرأة في العالم الثالث هو أنها تخوض غمار حياة منقوصة نقصانا جوهريا قائما على جنوستها الأنثوية (يُقرأ: مكبوتة جنسيا)، وكونها من العالم الثالث (يُقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، تحاصرها التقاليد، تقوم بالخدمة المنزلية، خاضعة للأسرة، ضحية... إلخ). وهذا، فيما يعن لي، يتناقض مع تمثيل - ذات المرأة الغربية (الضمني) بوصفها متعلمة وحداثية وتملك حق التصرف في جسدها وفي ميولها الجنسية، ولها حرية اتخاذ القرارات الخاصة بها (Mohanty 1991, 56).

كثيرا ما تفرض الماهوية الثقافية مشكلات ملحة على الأجنداث النسوية في سياقات العالم الثالث، مع التسليم بأن البنيات الماهوية لـ «ثقافات» معينة في العالم الثالث كثيرا ما تؤدي دورا قويا متواصلا في الحركات السياسية التي هي معادية لمصالح المرأة في بقاع مختلفة من العالم الثالث. هذه الصور الماهوية للثقافة غالبا ما تصف المعايير الثقافية المسيطرة على الأنوثة، والممارسات التي تؤثر سلبيا في المرأة، بأنها مكونات أساسية لـ «الهوية الثقافية». وغالبا ما يعتبرون توافق النساء مع الوضع القائم بمنزلة «حفاظ على الثقافة» ويرون التحديات النسوية للمعايير والممارسات التي تؤثر سلبيا على المرأة بأنها «خianات ثقافية». في مثل هذه البنيات الماهوية للثقافة، غالبا ما يتم تمثيل المعايير والممارسات التي تؤثر سلبيا في الوضع الاجتماعي وعلى أدوار النساء بأنها مورد أساسي لمهمة «مقاومة التغريب» و«الحفاظ على الثقافة الوطنية»، مختزلين تحديات نسوية العالم الثالث للمعايير والممارسات المحلية المتعلقة بالمرأة لتكون مجرد «خianات للوطن وللثقافة». وحين تتسريل التعريفات الماهوية لثقافات العالم الثالث بالرداء والفضاض لفضيلة مقاومة الإمبريالية الثقافية الغربية، فإن النسويين في العالم الثالث وآخرين يعارضون المعايير والممارسات السائدة؛ إذ يتم

إدراجهم خطايا في إطار «الخائنين للثقافة» و«عملاء الإمبريالية الغربية». وعلاوة على هذا، غالباً ما تقوم الصور الماهوية لـ «الثقافات والتقاليد القومية» بدورها في تبرير ما يحل بالأقليات الدينية والعرقية وأعضاء الطوائف الخاضعة اجتماعياً والفقراء من استغلال وهيمنة وتهميش؛ ويتم استخدامها لإلغاء مختلف المطالب السياسية بالعدالة والمساواة والحقوق أو بالديموقراطية بوصفها رديفاً لـ «الفساد السياسي» الذي أحدثته «الأفكار الغربية» (Mayer 1995, Howard 1993). غالباً ما نجد لهذه المناشط مثالا ساطعاً في الخطاب السياسي أو المناورات اللذين يأتيان من الحركات السياسية الأصولية والمحافظه.

وإذا سلمنا بأن التعريفات الماهوية للثقافة غالباً ما تنتشر بطرق ضارة بمصالح العديد الجم من أعضاء المجتمعات القومية المحلية، بما فيها مختلف جماعات النساء، فسوف أحاج بأن النسويين، بتحديثهم لمثل هذه التعريفات، إنما يقامرون مقامرة كبرى. إن المنظورات النسوية بعد - الاستعمارية القابلة للبقاء يعوزها الانخراط في إعادة التفكير بشأن الصور الذائعة لـ «الثقافة الغربية» ولثقافات العالم الثالث المختلفة، بدلاً من أن يساعدوا على تكرارها وترديدها بما يفعلونه من تسطيح المقاومة السياسية لهيمنة والتدخل الغربيين، عن طريق الخلط بينها وبين التصورات الماهوية لـ «الاختلاف الثقافي»، و«الحفاظ على الإرث الثقافي».

مناورات الماهوية الثقافية والتحديات النسوية

حاولت في الجزء السابق أن ألفت الانتباه إلى أوجه تماثل بين الماهوية الثقافية والماهوية الجنوسية، وأن أحل السبب الذي يجعل بعض المحاولات النسوية لتفادي الماهوية الجنوسية تسفر عن تكرار للماهوية الثقافية. وكذلك أقيمت الحجة على أن التصورات الماهوية للثقافة تفرض على برامج العمل النسوية في العالم الثالث مخاطر محددة. وفي هذا الفصل سوف أركز على سياقات العالم الثالث وأقدم بعضاً من المناشط التي هي في الغالب (وليس حصراً) تنتشر كثيراً عن طريق الأصوليين لتكرر وتعيد التمثلات الماهوية للثقافة التي هي ضارة بمصالح المرأة. وكذلك سوف

أضع تحديدا لبعض «التحركات - المضادة» التي قد تمهد السبيل أمام نسوية العالم الثالث لتحدي مثل هذه الصور الماهوية للثقافة. إذ أفضل هذا، يحدوني الأمل في أن أعين أساليب للتفكير بشأن «الاختلافات الثقافية» مناهضة للماهوية، وأعتقد أنها أساليب تخدم كثيرا المنظور النسوي التقدمي بعد - الاستعماري.

ثمة استراتيجية فعالة وشاملة لمقاومة الماهوية الثقافية، ألا وهي تنمية موقف «يستعيد التاريخ والسياسات» لينشر صورا تاريخية لـ «الثقافات». إن الصور الماهوية للثقافة تمثل «الثقافات» كما لو كانت معطاة بحكم الطبيعة، توجد في العالم بوصفها كيانات متميزة ومنفصلة بشكل دقيق، وتستقل تماما عن مشاريعنا للتمييز بينها. تتحو هذه الصور نحو محو واقع مفاده أن «الحدود» بين «الثقافات» تراكيب إنسانية، تتبع أصول معالمها من تباينات مختلفة كائنة في رؤى العالم وطرق الحياة، فهي تمثيلات ثاوية في غايات سياسية مختلفة وتعمل على ترويجها. إن التمثيلات الماهوية للثقافة تحجب حقيقة مفادها أن التصنيفات أو التشخيصات التي تُستعمل في الوقت الراهن لتمييز أو تشخيص «ثقافات» معينة هي نفسها ذات منشأ تاريخي، وأن ما نقوم بتفريد شخصيتها وانتقائها، بوصفها «ثقافة واحدة»، كثيرا ما تتغير عبر الزمن.

يستطيع النسويون المناهضون للماهية أن يواجهوا هذه الصورة الماهوية للثقافة عن طريق التأكيد على الفهم التاريخي للسياقات، وعلى أن ما تؤخذ في الوقت الراهن على أنها «ثقافات معينة» قد جرى اعتبارها وتعريفها بوصفها هكذا داخل تلك السياقات. لنأخذ مثلا، وهو الصورة السائدة لـ «الثقافة الغربية»، بوصفها تبدأ مع الإغريق، ولعلها تبلغ ذروتها المعاصرة مع الولايات المتحدة، أما المنظور التاريخي فسوف يسجل أن الإغريق القدامى لم يعرفوا أنفسهم بوصفهم جزءا من «الثقافة الغربية»، ويبدو أن هذا اللقب لم ينشأ إلا مع تقدم الاستعمارية الغربية، ومن الأرجح أن «الثقافة الأمريكية» كانت في مبدأ الأمر تتمايز عن «الثقافة الأوروبية»، التي جرى استيعابها وتمثلها بوصفها «الثقافة الغربية»، وفي هذا يشير قاموس أكسفورد الإنجليزي المختصر إلى أن استعمال مصطلح «غربي»

للإشارة إلى أوروبا في تمييزها عن «الشرق» أو «المشرق» بدأ حوالي العام 1600، وهذه شهادة على أصوله الاستعمارية. وأيضا سوف يتحقق المنظور المناهض للماهوية من أن كثيرا من النصوص والمصنوعات اليدوية والممارسات التي يمتد مداها من العصور القديمة إلى العصور الحديثة، والتي تُصنّف في يومنا هذا على أنها «ثقافة هندية» قد صُنِّفت بـ «جملتها» تحت تصنيف كان زمان نضجه هو مرحلة الاستعمارية البريطانية. يتصل هذه التصنيف بالتوحيد التاريخي بين مجموعة متنوعة من المقاطعات السياسية في قلب «الهند البريطانية»، وهذه الوحدة هي التي مكنت التحدي القومي للاستعمارية من الانطلاق بوصفه «هنديا»، وأن يدعم مطالبه بالحكم الذاتي على أساس «الثقافة القومية» (Narayan, 1995). وعلى هذا سوف يؤكد الفهم المناهض للماهوية على أن التصنيفات التي تعلن «انتقاء» «ثقافات» معينة ليست محض توصيفات نذيعها لتفريد كيانات متميزة بالفعل. والأحرى أنها تشخيصات تعسفية تماما ومتبدلة، تتصل بمشاريع سياسية مختلفة لها دواع مختلفة لتمييز إحدى الثقافات عن الأخرى. ليست الثقافات كيانات متفردة بشكل سابق على أي توالٍ لها، ثم جرى بعث الحياة في أسمائها لتغدو مجرد تصنيفات، بل هي كيانات يعتمد تفردا على عمليات خطابية معقدة ترتبط بالأجندات السياسية. علاوة على ذلك، يحتاج هذا الحس التاريخي أيضا إلى الانتباه إلى عمليات تاريخية وسياسية من خلالها يتأتى وضع قيم معينة وممارسات معينة في موضع ما هو مركزي أو حاسم لـ «ثقافة» معينة. غالبا ما يسير هذا على وجه الدقة عن طريق صب قيم معينة وممارسات معينة في قالب «العناصر البنائية والمركزية» للثقافة لكي نميزها عن «الثقافات الأخرى». وبدلا من أن ننظر إلى مركزية قيم أو تقاليد أو ممارسات معينة لأي ثقافة معينة على أنها معطاة، فإننا نحتاج إلى تتبع العمليات التاريخية والسياسية التي من خلالها جرى حساب تلك القيم أو التقاليد أو الممارسات على أنها مكونات بنائية مركزية لثقافة معينة.

إمكانية الاستفادة النسوية من هاتين الحركتين كليهما يتضح على أفضل نحو عن طريق مثال عيني. وسوف أركز على ممارسة الساتي

(إحراق التي مات زوجها)، وأن وضع التضحية بالأرامل على المحارق الجنازنية لأزواجهن في موضع بنائي كمكون محوري من مكونات «الثقافة الهندية» في العهد الاستعماري شاع وذاع في الخطاب السياسي للأصوليين الهندوس المعاصرين؛ بوصفه رمزا مقدسا لـ «المرأة الهندية الفاضلة»، حتى لو كانت التضحية بالأرملة رمزا مقدسا، ولكنها اختفت كممارسة. ثمة سؤال مهم يريد النسويون طرحه، وهو: هذا الطقس المعين بوصفه من «التقاليد الهندية المركزية»، والذي لم يعد يشغل الغالبية العظمى من المجتمعات المحلية الهندوسية، ودع عنك المجتمعات الهندية بأسرها، وأصبح قدرا استثنائيا وليس روتينيا للأرامل حتى في المجتمعات المحلية القليلة التي تمارسه، كيف ولماذا جرى اعتباره مكونا محوريا من مكونات الثقافة الهندية؟ تكمن الإجابة في مساجلات معقدة حول هذه الممارسات دارت في القرن التاسع عشر بين المستعمرين البريطانيين وبين النخبة الهندية التي وضعت الساتي كـ «تقليد هندي محوري وأصيل»، وهي عملية لها وصف شائق في كتاب لاتا ماني Lata Mani «التقاليد المثيرة للجدل: مساجلة حول الساتي في الهند المستعمرة Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India (1987)». ونتيجة لهذه المساجلة، بات الساتي معروفا للبريطانيين والهنود معا، لمناصريه ومعارضيه من كلا الجانبين، كـ «حالة كناية» أصبحت رمزا لـ «الثقافة الهندية» يفوق الحياة بشكل يعلو جذريا على واقع ممارسته المحدودة. وأصبح الساتي، حتى بالنسبة إلى العديد من المصلحين الهنود المعارضين لممارسته، رمزا ساميا لـ «النسائية الهندية المثلى» يدل على نبل الأنوثة والتفاني من أجل الأسرة، غير المعهود من النساء الغربيات.

يساعد هذا التاريخ الاستعماري لمعرفة لماذا أصبح الساتي رمزا سياسيا بارزا لـ «الثقافة الهندية»، ومتاحا للأصوليين الهندوس اليوم لكي يعملوا على الإعلان عنه وإذاعة أمره. على أي حال يمارس هذا التاريخ الاستعماري فعله أيضا بشكل يلقي حجب الغموض ويخفي دوره في إنتاج الساتي بوصفه «تقليدا هنديا محوريا». إنه يمارس هذا الفعل لكي يجعل «من الطبيعي» أن يحتل الساتي منزلته بوصفه «جوهر التقاليد الهندية»،

مما يعني ضمنا أن هذه المنزلة كانت واضحة ومعطاة قبلا، وأن الطعن الاستعماري اللاحق مجرد توصيف وتأكيد للمنزلة وليس خلقا لها. وأسفر هذا عن قبول بغير تمحيص للساتي بوصفه «تقليدا هنديا أصيلا»، يمكن فقط تقويمه بأنه «تقليد جيد ذو قيمة أخلاقية»، أو بأنه «تقليد سيئ شنيع أخلاقيا». يحمل هذا الوضع تهديدا بتبديد التحديات السياسية لصميم وضع الساتي كـ «تقليد هندي مركزي». وكان النسويون من ذوي الخلفية الهندية ضمن الأصوات القليلة المساعدة على جعل صميم منزلة الساتي كـ «تقليد هندي» موضع بحث وتساؤل، عن طريق الحفر والتقيب في السياق التاريخي الاستعماري، الذي «أنتج» له هذه المنزلة (Mani 1986; Kumer 1994، Oldenberg 1994).

وكذلك تلقي الصور الماهوية غير التاريخية للثقافات حجب الغموض على مدى ما ينظر إليه بوصفه بنائيا في «ثقافة» معينة، وبوصفه محوريا في مشاريع «المحافظة الثقافية» المتغيرة على مر الزمن. وهكذا، غالبا ما تعتمد التصورات الماهوية للثقافة على الصورة التي تعرض الثقافات بوصفها «معطاة»، ليس فقط بل أيضا «معطاة بشكل ثابت لا يتغير». وإذا تلقي حجب الغموض على واقع التغير التاريخي والتحديات السياسية التي تشتبك معها الثقافات، فإن هذا يعزز الصورة السكونية «الثابتة» للثقافات المعينة، حيث تبدو «قيمها وممارساتها وتقاليدها»، وبالمثل تماما حسها لما تومئ إليه ثقافتها وما تستلزمه «المحافظة» عليها... يبدو كل هذا في مأمن من التاريخ. وأحسب أن الرؤية النسوية المطعمة بالتاريخ والمضادة للماهوية تتطلب منا أن نتعلم كيف ننظر إلى الثقافات بوصفها أقل تصلبا وأكثر عرضة للتغير عما تبدو عليه في الصور التي تصفها في الأعم الأغلب.

نسوية العالم الثالث لها العديد من التحليلات المفيدة في لفت الانتباه إلى الأعضاء المسيطرين في ثقافة ما، وكيف أنهم كثيرا ما يرحبون بتغيير أو تجاهل ما كان يُعتبر، فيما سبق، «ممارسات ثقافية مهمة»، وعن طوع وطيب خاطر يغيرون أو يتخلون عن جوانب مختلفة، من مثل هذه الممارسات حين يكون ذلك مناسبا لهم، لكنهم يقاومون ويعترضون على تغيرات ثقافية أخرى. التغيرات التي تلاقي مقاومة الأعضاء المسيطرين

هي تلك التي تتحو نحو وضع يهدد وجوه القوة الاجتماعية المخولة لهم، وهي غالباً ما تكون التغييرات المتعلقة بمنزلة المرأة وجودة حياتها. على سبيل المثال، ثمة كتاب أولينكا كوزو - توماس Olayinka Koso-Thomas الذي يكشف عن واقع الأمر في سيراليون، إذ يتمثل في أن سائر طقوس الشروع والتدريب، التي كانت مقدمات تقليدية لختان الإناث، وتستغرق من عام إلى عامين، قد أسقطت لأن الناس لم يعد لديهم الوقت ولا المال ولا البنية التحتية الاجتماعية اللازمة لهذه الطقوس. ومع هذا لا تزال صميم ممارسة البتر، مجردة من مجمل سياق الممارسات التي اعتادوا على أن يكون مغلفاً بها، ينظر إليها بوصفها مكوناً حاسماً من مكونات «التقاليد المحافظة»، مع التعميم على درجة التخلي عن جوانب أخرى من التقاليد (Koso-Thomas 1987، 23). وأعتقد أن التحديات النسوية لما جرى ترسيمه على أنه «الممارسات الثقافية التقليدية» في حاجة إلى الانتباه لمثل هذه التحركات المتمثلة في مجاز مرسل علاقته جزئية، حيث تتقدم أجزاء من الممارسة لتتخذ وضع الكل، لأن مثل هذه التبديلات تخفي دائماً مختلف التغييرات الاجتماعية الملموسة.

هذا التبدل المعتمد على علاقة جزئية يفتح الباب أمام ممارسة ثقافية تغيرت تغيراً جذرياً كي تتكرر في صورة «ممارسة لا تتغير ومحل للمحافظة الثقافية»، ويمكنه كذلك أن يلقي حجب الغموض نسبياً على تغييرات في «الممارسات التقليدية» ليست محل جدال، لكن لها آثار ضارة بشكل هائل. مثلاً، في حالة ختان الإناث في سيراليون، يبدو أن اختفاء فترة التأسيس والإعداد قد عدل هذه الممارسة إلى الأسوأ. انخفض سن تنفيذ عملية البتر بشكل كبير. والآن تُجرى هذه العملية للبنات في سن الطفولة وليس في سن المراهقة، مادامت الفتيات لم يعدن في حاجة إلى بلوغ السن التي يتمكن فيها من تعلم طقوس وتلقي تدريبات جرى الاعتياد على اعتبارها جوانب تدخل في بنية هذه الممارسة (Koso-Thomas 1987، 23). إن التفهم والتوصيف النقديين والسياسيين لمثل هذه الحقائق المتعلقة بالتغيير الثقافي لهو مكون أساسي لطعن النسوية في الأجندات السياسية المعتمدة على التصورات «الماهوية للثقافة».

التفات النسوية إلى مثل هذه الجوانب للتغير الثقافي يمكن أن يساعد في جذب الانتباه لعملية أوسع، أسميها «وضع العلامات الانتقائية»، حيث يقوم أصحاب السلطة الاجتماعية بترسيم تغيرات معينة ملائمة في القيم والممارسات، بوصفها تتفق مع «الحفاظ على الثقافة»، بينما يتم ترسيم تغيرات أخرى بوصفها «خسرانا ثقافيا» أو «خيانة ثقافية» (Narayan, 1997). يلعب نشر «وضع العلامات الانتقائية» دورا فعالا في تيسير التصورات الماهوية للثقافة لأنه يسمح للتغيرات التي توافق عليها الجماعات المهيمنة اجتماعيا بأن تبدو متفقة مع قيم جوهرية، أو مع صلب الممارسات في الثقافة، في حين يجري تصوير التغيرات التي تتحدى الوضع الراهن على أنها تهدد «الحفاظ على الثقافة». انتباه النسوية إلى «وضع العلامات الانتقائية» يمكن أن يساعد في التشديد على أن أولئك الذين يملكون السلطة الاجتماعية كثيرا ما يهجون التقاليد أو يعملون على تعديلها حينما يناسبهم ذلك، وكثيرا ما يفعلون هذا بطريقة تجعل هذه التعديلات لا تبدو على أنها حالات من «التغير الثقافي»، وبمعزل عن المساجلات الاجتماعية حول «الحفاظ على الثقافة». يمارس «وضع العلامات الانتقائية» فعله في سياقات العالم الثالث، حيث نجد أن تحول العديد من الجماعات إلى المسيحية لا يثير وخزا للضمير بشأن «التغريب» أو «المحافظة على الثقافة»^(*)، بينما يستمر التمسك بتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى كأمر يقوم من أجل «الحفاظ على الثقافة». وتعرض حركة طالبان في أفغانستان تعسفا مماثلا؛ إذ يسيطر عليها هاجس إجبار النساء على العودة إلى «مكانهن التقليدي»، ولكن يبدو أنها لا تجد حرجا في الاعتماد الضخم على عتاد التسليح الأجنبي، أو المصنوع في الغرب للحفاظ على سلطة الدولة.

الحساسية لـ «وضع العلامات الانتقائية» يمكنها، أيضا، من أن تجعل النسويين قادرين على جذب الانتباه إلى تغيرات حادة حدثت في حيوات النساء وفي ممارسات تؤثر في المرأة، في سياقات قومية مختلفة، وقد جرى اعتبارها استشكالية، ولكن قطاعات عريضة من السكان اعتبرتها

(*) هذه الإشارة الجريئة جدا من المؤلفة، تتجسد في حالة جنوب السودان الذي انفصل بأسره اجتماعيا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا من دون أي وخز للضمير. [الترجمة].

تعديلات ثقافية مقبولة. مثلا، شرائح مختلفة من النخبة الهندية اعتبرت التعليم العام للإناث، في مبدأ الأمر، إشكالية ثقافية، وعلى مدار ما يقرب من جيلين تغير هذا، بحيث لم يعد التعليم مسموحا به فقط، بل أصبح القاعدة الفعلية لبنات تلك العائلات. نسبة عالية من البورجوازية الهندية الآن لم تعد تؤيد «تقليد» تزويج الفتيات بمجرد وصولهن إلى سن البلوغ، لكنها لاتزال تثير شبح «الخيانة الثقافية»، حين تتحدى بعض بناتها تقليد الزيجات المرتبة. تبين هذه الأمثلة كيف يمكن أن يظل تكبير المرأة بالمسؤولية الأساسية لـ «الحفاظ على الثقافة» نسبيا أمرا ثابتا، حتى لو تغير على مر الزمن ما يجب أن تفعله المرأة لـ «الحفاظ على الثقافة». تلقي هذه الأمثلة الضوء على كيفية تمكين المنظورات النسوية حينما تجتمع انتقادات آثار «تقاليد» معينة مناوئة للمرأة، مع موقف نقدي تجاه الصور اللاتاريخية والماهوية لتلك «التقاليد».

أشكال معدلة «تقدمية»، للماهوية الثقافية

تناضل النسوية في العالم الثالث ضد صور مختلفة من الأصولية السياسية، وكثيرا ما تتكفل بمواجهة التصورات الماهوية للثقافة التي تصب الأصوليين في قالب «المدافعين عن الثقافة الوطنية والتقاليد»، وتصور أنصار النسوية في العالم الثالث على أنهم خونة للثقافة أفسدهم إغواء «القيم الغربية». على أي حال، ليس الأصوليون وحدهم هم الذين يسهمون في نشر الصور الماهوية للثقافة. إن الذين يشغلون مجالا واسعا من المراكز في الطيف السياسي يرفعون لواء التصورات الماهوية للثقافة. وأيضا نجد أشخاصا تقدميين، من الغرب ومن العالم الثالث، يصدقون أحيانا دون تمحيص على التصورات الماهوية لما تكونه «الثقافة الغربية» أو «ثقافة معينة في العالم الثالث». وكشأن العديد من التصورات الأيديولوجية، فإن القبول الواسع للأفكار الماهوية عن الثقافة ينتج عن مدى الجلاء في ظهور هذه الأفكار أمام القطاع الأعظم من الناس. تستطيع هذه الأفكار تغذية تفكير الناس من دون أن تكون هي ذاتها موضوعا للتفكير. ونتيجة لهذا، ليس من الضروري أن يكون نسويو العالم الثالث أنفسهم في مأمن من

الصور الماهوية للثقافة، خصوصا التصورات الماهوية بشأن الفوارق بين «الثقافة الغربية» و«ثقافات معينة في العالم الثالث». وقد أقيمت الحجة، مثلا، بالخطابات النسوية التي تقر بأن «مساواة المرأة» هي «قيمة غربية»، وأن امتدادها إلى سياقات العالم الثالث «دعوى ثقافية إمبريالية فرضها العالم الأول» (وهذا إقرار طرحته حكومات غير غربية وناشطات نسويات في سياق أعمال مؤتمر العام الدولي للمرأة في 1975)، ومخاطرة باستساح مفاهيم «ماهوية للثقافة».

ويمكن أن نجد مثلا آخر للماهوية الثقافية المنبثقة عن قطاعات من الطيف السياسي، وذلك في مجادلة النسويين وسواهم، في أن «حقوق الإنسان» مفهوم غربي بحيث يشكل امتداده للعالم الثالث فرضا غير مشروع لـ «القيم الغربية». مثلا، أنكر أدمانتيا بوليس وبيتر شواب مشروعية توظيف القيم الثقافية الغربية للحكم على مؤسسات الثقافات غير- الغربية، وأكدوا أن فرض معايير مأخوذة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على مجتمعات العالم الثالث إنما هو شوفونية أخلاقية وانحياز للمركزية الإثنية (Pollis and Schwab, 1979). تشكل مثل هذه الدعاوى حالات استشكالية للماهوية الثقافية.

ويقينا، الإقرار بأن «المساواة» و«حقوق الإنسان» إنما هما «قيم غربية» قد تعقد أمرهما بفعل حقيقة تاريخية مفادها أن المبادئ الغربية بالمساواة والحقوق قد وُجدت على مدى عقود من الزمان بمعينة تأييد العبودية والاستعمار، وأن تلك المساواة والحقوق قد جرى إنكارها عن النساء، وعن الأقليات العرقية والدينية والإثنية داخل الأمم الغربية، وفعليا عن كل رعايا الأراضي المستعمرة. وفقط كنتيجة للنضال السياسي من قبل هذه الجماعات المختلفة المهمشة في السياقين الغربي وغير الغربي معا راحت مبادئ المساواة والحقوق يُنظر إليها تدريجيا بوصفها منطبقة عليهم أيضا. وعلى ذلك يمكن أن يحاج المرء بأن مبادئ المساواة وحقوق الإنسان ليست ناتجا خالصا من «نواتج الإمبريالية الغربية»، إنما هي ناتج مهم من نواتج ذلك الكفاح والنضال ضد الإمبريالية الغربية. كثيرا ما كانت تصورات المساواة والحقوق معالم مميزة في مثل هذه الأشكال

من النضال، وطويلا ما جعلت نفسها جزءا لا يتجزأ من مفردات الكفاح والنضال السياسيين في العالم الثالث. أما المزايم القائلة إن المساواة والحرية هما «قيم غربية»، فإنها تخاطر بطمس الدور الحيوي الذي أدته مثل هذه التصورات ولانزال تؤوله في تلك الحركات المناضلة (Narayan 1995: Mayer 1993). وبشكل عام، نادرا ما تكون أصول ممارسة ما، أو مفهوم ما، محدودة بحدود نطاق ملاءمته. إن استعارة أفكار الآخرين وممارساتهم ومصنوعاتهم الفنية وتقاناتهم وتمثلها ونقلها عملية تحدث في كل مكان، ومن الصعب جدا أن يكون العالم الثالث فريدا في هذا. ومع مرور الزمن تم تمثّل كيانات غير أوروبية في قلب «الثقافة الغربية»، تشمل بنودا متنوعة، مثل البارود والبوصلات والمسيحية والقهوة.

إن المزايم النسوية بأن «المساواة» و«الحقوق» هما «قيم أوروبية» لتخاطر أيضا بترديد خطاب جماعتين من الناس، على الرغم من اختلافاتهما الأخرى، يتشاركان في تميزهما بأنهما يعاديان الأجندات النسوية. الجماعة الأولى هي ما سوف أسميها «أنصار تفوق الثقافة الغربية» وتتمثل أجندتها في رسم صور براققة لـ «الثقافة الغربية»، وتمارس فعلها عن طريق الزعم بأن أفكار المساواة والحقوق والديموقراطية، وما إليه من «أفكار غربية» تثبت أخلاقيات الغرب وتفوقه السياسي على سائر الثقافات «الأخرى» (Schlesinger 1992: Bloom 1987). أما الجماعة الثانية فهي الأصوليون في العالم الثالث الذين يتشاركون في وجهات نظر أنصار تفوق الثقافة الغربية بالقول إن مثل هذه الأفكار جميعها «أفكار غربية». يعرض الأصوليون هذه النظرة لكي يبرروا الزعم القائل إن هذه الأفكار «تصورات أجنبية غير ملائمة»، تُستخدم فقط من أجل «التغريب ونزع أصالة» عن الأهلين في العالم الثالث، ويستخدمونها قناعا لانتهاكاتهم لحقوق الإنسان، ولإخماد العمليات الديمقراطية مما يخفونه في عباءة الحفاظ على الثقافة (Howard 1993: Mayer 1995).

ومن المؤكد أن النسويين في العالم الثالث لديهم مخاوفاتهم المشروعة بشأن طريقة تفهم بعض النسويين الغربيين لتصورات «مساواة المرأة» وتفريغها من مضمونها. ولديهم قلقهم المشروع من أن بعض الأجندات

النسوية الغربية، بشأن حقوق الإنسان، قد تتجاهل أو تفض الطرف عن مشكلات واهتمامات جماعات مختلفة من النساء في سياقاتهن الوطنية. وعلى أي حال، فإن الإمساك بزمام مثل هذه الصراعات والاختلافات لا يكون في أغلب الأحوال عن طريق دمجها بأنها اختلافات بين الفهم «الغربي» وفهم «العالم الثالث» لتلك المفاهيم. وبإيجاز شديد ميزت سوشيتا مازمدار مخاطر نشر مثل هذه الحركات الماهوية؛ حتى حين تمييز الصراعات والاختلافات الأصيلة بين النسويين الغربيين والنسويين في العالم الثالث.

كان عقد السنين الذي كرسته الأمم المتحدة للمرأة إشكاليا بالنسبة إلى تضامن النساء العالمي. يخطئ كثير من النسويين في الولايات المتحدة وأوروبا في تصور مفاهيم للطبقة والإثنية وحقائق السياسة الدولية؛ فراحوا يرددون أقوالا استعمارية نمطية عن أمم العالم الثالث، كانت تفصيلا إلى أقصى حد على قد النساء من تلك الأمم، وفي الغالب لم يبذلوا جهدا للتفرقة بين أهداف السياسات الأجنبية لحكوماتهم القومية وبين أهداف حركة المرأة العالمية. أما نساء العالم الثالث، من جانبهن، فقد وجدن - عن صواب - أن هذا محل للاعتراض، وانسحبن إلى موقف خاص بالعالم الثالث، مفعم برفض النسوية كبنية غربية، مُفْغَلَاتٍ حقيقةً مفادها أنه لا يوجد مثل ذلك الشيء المسمى «المرأة الغربية»... مثل هذا مددا للحدوس الذكورية الشائعة، الآتية من الليبراليين واليساريين في أمم العالم الثالث، بأن حركة النساء كانت بشكل ما إنضاجا لاغتراب الأنثى في اقتصاد السلع وغير ذات صلة بالروح الجمعية في أمم العالم الثالث (69 - 268، 1994، Mazumdar).

إنها تأويلات لأفكار، كالحقوق والمساواة، لا تعير اهتماما لمأزق ومواطن ضعف أعضاء الجماعات المهمشة اجتماعيا، بمن فيها النساء، مثل هذه التأويلات لا تتبثق فقط من السياقات الغربية؛ فعلى سبيل المثال نجد

الجناح اليميني من الحركات الأصولية في سياقات العالم الثالث يستخدم أفكار الحقوق والمساواة من أجل الغايات الخاصة به (Hasan 1994). وفي يومنا هذا ثمة عدد لا بأس به من الرؤى السياسية المثيرة للمشكلات تعبر الحدود القومية والجغرافية، تماما كما تعبرها الرؤى السديدة. وأعتقد أن النسويين ينفعهم كثيرا التحليلات التي تبين طرقا محددة تجعل تفسيرات معينة للحقوق والمساواة غير ملائمة، بدلا من التأويلات التي تنتقد تلك التصورات بأنها «غربية».

وعلاوة على هذا، نجد تنازعا حادا حول تصورات، كالحقوق والمساواة داخل السياق الغربي وسياقات العالم الثالث معا، ونتج عن هذا صعوبة تعيين رؤية «غربية» واحدة أو رؤية «العالم الثالث» الواحدة، أو الرؤية «الهندية» الواحدة لتلك المفاهيم (Kiss 1997). توجد الاختلافات حول مغزى ومضامين وتطبيقات هذه المصطلحات داخل السياق القومي الغربي، وداخل السياق القومي للعالم الثالث، مثلما يوجد تقاطع بينهما. وفي أعطاف هذا العدد من مجلة هيباثيا يشيع كشف سوزان أوكين (*) النقب عن الصراعات التي خاضتها، ولاتزال تخوضها لمراجعة مبادئ حقوق الإنسان لكي تأخذ في اعتبارها مواطن ضعف الجنوسة النسائية في السياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما (Okin 1998). وتوعز تحليلاتها بأن ثمة تفاهات لحقوق الإنسان ضارة سياسيا، ومفيدة سياسيا في السياقين كليهما.

وإني لأناصر بشدة رغبة أوفيليا شوته - وهي أيضا منشورة على صفحات هذا العدد - في منظور بعد - استعماري نسوي يعترف بحقيقة الاستعمارية والحروب ضده (Schutte 1998). أن النسوية بعد - الاستعمارية تملك أسبابا وجيهة لمعارضة الكثير الجم من إرث الاستعمارية، وبالمثل تماما معارضة الأشكال الجارية من الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية على المستوى العالمي من جانب الأمم الغربية. علي أي حال، لا أحسب أن أجندة من هذا القبيل قد تستفيد كثيرا من موقف غير نقدي

(*) نلاحظ أن هذا المقال كان منشورا في أحد أعداد مجلة هيباثيا. على العموم هذا الكتاب يتضمن أيضا دراسة سوزان مولر أوكين وكذلك دراسة أوفيليا شوته. ومن أجمل جمالات هذا الكتاب الحوار الداخلي البناء بين مجموعة الكاتبات. [المترجمة].

يهيل التراب على قيم وممارسات لأنها تبدو بمغزى ما «غربية»، ولا هي تستفيد من الاندفاع الأهوج نحو الرفع من شأن قيم وممارسات، لأنها تبدو «غير غربية». إن ديباجة الخطاب السياسي الذي تستقطبه القيم «الغربية» و«غير الغربية» تخاطر بإلقاء حجب الغموض على الأجندات السياسية والاقتصادية التي يجري تنفيذها بالتعاون بين نخب معينة في الغرب وفي العالم الثالث، وإلى أي حد تنتقص من حقوق العديد الجم من المواطنين وجودة حياتهم في السياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما. مثل هذا الاستقطاب يصرف الانتباه عن واقع السياسات التي يحركها ترافق ناتج عن دعم غربي اقتصادي وعسكري لأنظمة حكم وحشية وغير ديموقراطية في العالم الثالث، ينهال عن كثير منها طوفان من الخطاب البياني «المناهض لما هو غربي حفاظا على الثقافة»، حتى وهي غارقة إلى الناكب في التعاون الاقتصادي والعسكري مع الدول الغربية.

إن الخطاب البياني السياسي الذي تستقطبه القيم «الغربية» و«غير الغربية» لخطر مائل في سياقات العالم الثالث، حيث الأجندات التقدمية والنسوية كثيرا ما تطعن في السياسات المدعومة من قبل القوى الغربية، وكذلك من قبل النخب المحلية والدول القومية. لا بد من أن يضع النسويون في اعتبارهم أن كون القيمة أو الممارسة «غير - غربية» (سواء من حيث أصولها أو من حيث سياق انتشارها) لا يعني أنها ضد الإمبريالية أو ضد الاستعمارية، فضلا عن توافقها مع الأجندات النسوية. وكذلك يجب أن يتذكر النسويون أن كون القيمة أو الممارسة «غربية» من حيث الأصول لا يعني أنها لا تستطيع القيام بدور في خدمة الأجندات النسوية المضادة للاستعمارية، أو بعد - الاستعمارية - كما أفصحت مناقشة أوكين للخطاب العالمي لحقوق الإنسان (Okin، 1998).

النسوية الثقافية والماهوية الثقافية

يقع العديد من النسويين تحت إغراء اعتبار النسوية «سلاحا ضد الطغيان الفكري»؛ لأنهم يقاسمون لوريان كود الإحساس بأن «البيئة واضحة على أنها أفضل من البدائل الإمبريالية التي لا تعترف بحدود»

(Code1998). نسويون كثر يعتبرون النسبوية ترياقا يشفي من «التأكيد على التماثلية الكونية» التي تسمح لأولئك المتميزين «على الزعم من امتلاكهم القصة الوحيدة الحقيقية» (Code1998). تبدو النسبوية مفيدة في كبت جماح ميول النسبوية إلى الحديث نيابة عن ومن أجل النساء حيثما كن أو - بشكل مختلف - الحديث عنهن كما لو كن «مثلنا تماما». وأوافق على أننا يمكن أن نواصل الخوض في التحليلات النسبوية حتى نجد بعضها يغفل الاختلافات بين النساء، مما يبسر الافتراض الضمني «بأنهن مثلنا تماما» من دون العناية الكافية باختلافاتهن.

وكما أشارت مناقشتاتي في الجزء الأول من هذا المقال، أجدني على أي حال مترددة في أن أقتصر على وضع هذه المشكلة التي تمثل مصدر قلق محوري في التحليلات النسبوية المعاصرة على قدم المساواة مع ظاهرة «الإمبريالية الثقافية»، بما هي كذلك. وجانب مما يجعلني أتوقف عن المعادلة بينهما هو إحساسي بأن «الإمبريالية الثقافية»، كما كانت تمارس فعلها في عصر الاستعمار لها منطلق مختلف تماما، فقد كان منطقا ينكر أن الآخرين بالنسبة إلي «بماثلونني تماما»، بدلا من أن يؤكد هذا. لست أرغب في إنكار أن أجندات القوى الاستعمارية تطلبت شيئا من إسقاط «التماثلية» على الشعوب المستعمرة. كانت «الرسالة الحضارية» للاستعمارية، تتضمن تحويل «البدائيين» إلى المسيحية ومشروعا لترسيم سكان المستعمرات في قلب الاقتصاد الأوروبي والترتيبات السياسية الأوروبية، وقد انطوت بالفعل على افتراضات بشأن أشكال من «التماثلية» تستطيع تمكين أولئك السكان من الاستفادة من أن «يصبحوا مثل الغربيين» بتلك السبل. ومهما يكن الأمر، فحتى هذه الإسقاطات للتماثلية تتطوي على النظر إلى الآخرين فقط بوصفهم «نماذج للمثيل القاصر» (Lange 1998). من دون هذا الاختلاف المتمثل في «القصور»، قد تتقوض دعائم احتياج سكان المستعمرات للوصاية الاستعمارية من الدول الأوروبية. كانت المماثلة مجرد إمكانية مفترضة ضمنا في المستعمرين؛ لتدل على قدرتهم على الاستفادة من «التقدم» الذي يسبغه الحكم الاستعماري.

وفيما أعتقد، كان النزوع الاستعماري والتوق العارم إلى الحديث «نيابة عن الآخرين ومن أجلهم»، واقتناع المستعمرين بأنهم «أصحاب القصة الواحدة الحقيقية»، مشتبكا هذا جميعه اشتباكا وثيقا مع الرؤى التي تؤكد أن الآخرين المستعمرين يختلفون عن الأنا الغربية وأدنى منها. أجل يمكن أن تكون فرضيات «التمائلية» هي السمة المميزة لواحد من الاتجاهات الاستشكالية التي تمسك بخناق التحليلات النسوية المعاصرة، ومع هذا أراه خطأ جسيما أن نأخذ هذا «الافتراض للتمائلية» على أنه الملمح الوحيد الذي يحدد معالم «الإمبريالية الثقافية»، حين يكون «افتراض الاختلاف» قد لعب هو الآخر دورا جوهريا. وأعتقد أن إغراء النسبوية المدفوعة بالرغبة في تقادي الإمبريالية الثقافية يضعف كثيرا حين التسليم بأن «فرضيات الاختلاف»، مثل «فرضيات التماثل» انتشرت كلتاهما بسرعة ونفاذ من أجل غايات ثقافية إمبريالية. وكذلك كان «التأكيد على الاختلاف الثقافي» مميزا للمشروع الاستعماري أكثر كثيرا من ذلك التلويح بـ «التمائلية»، إنه تأكيد يساعد على مداراة أوجه شبه مؤسفة مع المركزية الإثنية والمركزية الذكورية والنزعة الطبقية والنزوع الجنسي الغيري، والأشكال الأخرى الخلافية من المركزية، والتي كثيرا ما عمت وسادت كلا الجانبين من هذا «التقابل» المتكرر بين «الثقافة الغربية» و«الآخرين» العديدين غيرها.

يشدد تحليلي تشديدا على مدى اعتماد الولايات الاستعمارية، وبالمثل رؤى الأصوليين المعاصرين في العالم الثالث، على صور تتمركز حول «اختلافات ماهوية» بين الثقافة الغربية وثقافات معينة في العالم الثالث. ويقدر ما تشارك الأشكال المختلفة من النسبوية في هذه الصور الاستعمارية لـ «الاختلافات الماهوية» بين الثقافات، تغدو النسبوية خطرا وليست ذخرا للأجندات النسوية. ثمة تمثيلات لـ «ثقافات» معينة في العالم الثالث تروقها التصورات النسبوية القائلة «إن قيمي وأساليبي في الحياة تتميز عن قيم وأساليب الآخرين الغربيين، وتشكل هويتنا القومية وأصالتنا»، وقد بين تحليلي السابق كيف يمكن أن تكون ذات خطورة على مصالح جماهير غفيرة من النساء في العالم الثالث، ولا تقل عن خطورة «الإصرار على التماثلية الكونية».

ترتكب أشكال عديدة من النسبوية على صورة لـ «الثقافات» انتقدتها فيما سبق بأنها ماهوية ثقافيا، وهي صورة تبدو فيها الثقافات مترسمة بشكل أنيق دقيق ومتميزة بعضها عن بعض، وسابقة بهذا على كل خطايبات لاحقة تبدو؛ وفي هذه الصورة لا يبدو الإصرار على «الاختلاف» المصاحب لـ «إنتاج» ثقافات «متمايزة» مثيرا لمشكلات؛ ويُفترض أن المكونات المحورية أو البنائية لـ «ثقافة ما» «معمطة كثوابت». وأعتقد أن مثل هذه الصور النسبوية للاختلافات الثقافية غير دقيقة تجريبيا، ومسيئة لمصالح واهتمامات النسويين بعد - الاستعماريين. والنسوية بعد - الاستعمارية المضادة للإمبريالية بدلا من أن تعتق النسبوية، فإن الأفضل لها وما ينفعها حقا هو الاستجواب والمساءلة النقدية لتخطيطات «الاختلاف الثقافي» الذي يرسم حدودا فاصلة بين «الثقافة الغربية» ومختلف «الثقافات غير الغربية». وتلك المساءلة سوف تكشف عن أن كلا الجانبين من تلك الثنائية كان، إلى حد كبير، حصيلة عمليات أمثلة إجمالية، جرى ستر وضعها المتخيل بركام من النشر الأيديولوجي لتلك الثنائية عبر التاريخ الاستعماري وبعد - الاستعماري.

إن الملاحظات السابقة تملي حيثيات تجعلني غير مقتنعة بموقف لوريان كود الذي يولي الاعتبار لتعرية وتجريد موطن السيادة لـ «النسبوية... التي قد لا تكون قادرة على إنجاز كل شيء، ولكن من الواضح أنها أفضل من البدائل» (Code 1998). والصراعات السياسية للنسوية في العالم الثالث يظنيها كثيرا الوعي بأن ثمة عددا من «مواطن السيادة». بعض هذه المواطن ليست للسادة الغربيين، بل تقع في قلب المؤسسات المحلية، بينما البعض الآخر ذو أعمال ومآثر شديدة التعقيد بحيث يصعب تحديد مجال ما هو للسادة الغربيين وما هو للسادة المحليين. وفي محاولات النسويين في العالم الثالث لتعرية وتجريد عدد من «مواطن السيادة» تلك غالبا ما يكتشفون أن صورا من النسبوية الثقافية قد احتلت موقعا مهما في عتاد السادة المحليين؛ مما يجعل النسويين عرضة للهجوم بأنهم «خونة للثقافة تم تغريبهم»، وأنهم واقعون تحت وطأة انتقاد التقدير لـ «تقاليدهم» والاحترام لـ «ثقافتهم». يكفي

صور النسبوية الكثير الذي أنجزته في تقوية قبضة مجموعة متنوعة من السادة. لا يستطيع النسويون أن يقتصر عطاؤهم على التحذير من المزايم «الكونية»، بل لا بد من أن يبحثوا عن فهم مختلف الاستخدامات الأيديولوجية الخطيرة التي يمكن أن تطرحها أشكال الزعم بـ «الكونية» والزعم بـ «النسبوية» على السواء.

أني لأقيم الحجة على أن المطلوب فعله من النسويين بعد - الاستعماريين ليس تأييد «النسبوية الثقافية»، بل مقاومة مختلف أشكال الماهوية الثقافية، بما فيها الأشكال النسبوية. وعطفا على الاستراتيجيات التي ذكرتها فيما سبق، مطلوب من النسويين أن يقاوموا الماهوية الثقافية عن طريق الإشارة إلى التعددية الداخلية، اختلاف الآراء والشقاق حول القيم، والتغيرات الجارية في الممارسات التي تحدث في المجتمعات المحلية التي تشكل فعليا الدول القومية الحديثة. هذا النقد للماهوية الثقافية من شأنه أن يطيح بالفكرة القائلة إنه في هذه المسألة ثمة شيء ثابت لا خلاف عليه يمكن تعيينه بأنه «الثقافة الهندية» أو «الثقافة الأفريقية» أو «الثقافة الغربية». ويمكنه أن يمضي قدما من خلال تحدي «صورة العالم» التي يفترض صدقها بعض الصور من النسبوية: أي أن ثمة جماعا محددًا اسمه «الثقافات المختلفة»، كل منها متمسكة داخليا ومتجانسة، ولا تختلف إلا مع «الثقافات الأخرى».

الموقف الذي أناصره لا ينكر وجود «الاختلافات الثقافية» في حد ذاتها. ومن الحمق إنكار أن ثمة ممارسات توجد في سياقات معينة ولا توجد في سياقات أخرى، وقيم يجري رفع لوائها في أماكن دون الأخرى. الأخرى أن الموقف الذي أناصره ينكر أن «الاختلافات الثقافية الفعلية» تناظر بدقة «الجماع» الذي يجري الآن تعيينه بأنه «ثقافات منفصلة»، أو يفصح عن ذاته عن طريق توزيعه عبر «ثقافات» معينة. موقفني يشدد على أن كل السياقات الفعلية المعاصرة مفعمة بالمساجلات والشقاكات السياسية بشأن ممارساتها وقيمها، وترفض أن تخول أيا من المنظورات منزلة «التمثيل الأصيل» والوحيد لرؤى وقيم ثقافة معينة. إن إسقاط الصورة المتخيلة عن «الاختلافات الماهوية»، فيما يوعز به موقفني، حريّ به

أن يبسر لنا أن نأخذ في اعتبارنا تعددية الاختلافات الحقيقية في القيم والمصالح وفي رؤى العالم، التي تشق طريقها عبر السياقات المعاصرة القومية والعابرة للقوميات. وأعتقد أن ما قامت جاغار بتحليله من تبادل أشكال الخطاب النسوي بين المجتمعات المحلية المختلفة (Jaggar 1998) يمثل مواقع حاسمة لتوضيح طبيعة وأهمية التعددية في الاختلافات الفعلية التي قد تمثل معالم الأجندات النسوية في السياقات القومية المختلفة، من حيث أنها تفسح في المجال لمعارضة التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية».

وبينما اتخذ موقفا نقديا من صور معينة من «الاختلافات الثقافية» تكمن في أعماق أشكال محددة من النسبوية الثقافية، فإن الصورة المعارضة التي أطرحها لا تكفي للإجابة عن تساؤلات مهمة عديدة تنشأ في المناقشات الفلسفية التي تدور حول النسبوية. ويبقى موقفي لا - أدريا، مثلا بشأن السؤال حول ما إذا كان ثمة فئة واحدة من القيم، دقيقة أنيقة مكتملة وكونية، ينبغي أن يوافق عليها الجميع، بيد أنه موقف متفائل في آفاق صنع العديد من القيم التي تغذي السياسات التقدمية والأجندات النسوية، بما هو مجرد وفعال في سياقات عالمية مختلفة.

وأود أن اختتم حديثي بإيضاح الروابط بين نقدي للماهوية الثقافية وموقفي عن «عموميات» حول الثقافات. فحين تناقش أو كين مسألة ماهوية الجنوسة، تحتاج بأن «النقد النسوي المضاد للماهوية في بعض الأحيان يتطرف إلى حد إنكار إمكان إقرار أي تعميمات بشأن النساء» (Okin 1998). فهل الالتزام بمعارضة الماهوية الثقافية ينطوي على التزام بالنظرية المتطرفة القائلة إنه لا تعميمات على الإطلاق يمكن إقرارها بشأن «الثقافات»؟ ورأيي أنه لا النزعة المضادة للماهوية في الجنوسة، ولا النزعة المضادة للماهوية في الثقافات تستلزمان حظرا مطلقا للتعميم، لأن التعميمات ليست جميعها على قدم المساواة من حيث إثارة المشكلات. وإني لأزعم بأن ثمة اختلافات كبيرة بين التعميمات، كما في الاستشهادات الخطيرة التي قدمتها موهانتي (Mohanty 1991)، مثلا التعميم: «الدعارة لاتزال مجال العمل الأساسي إن لم يكن الوحيد للنساء

الأفريقيات»، وتعميم من قبيل البيان الصادر عن لجنة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة الذي ينص على أن «التمييز لا يزال قائما ضد النساء في جميع أنحاء العالم، فيما يتعلق بالاعتراف بحقوقهن الفردية في المجالين العام والخاص، والتمتع بهذه الحقوق وممارستها، ولا يزال النساء يتعرضن لأشكال عديدة من العنف» (Bunch 1994، 35).

التعميم الأسبق كاذب تجريبيًا، ليس فقط، بل أيضا هجومي وخطير. أما التعميم اللاحق فيمكن إقامة الحجة على صدقه، وهو أيضا مفيد سياسيا في لفت الانتباه لحقوق الإنسان في مجال العنف ضد المرأة الذي يحدث في العديد من السياقات القومية. النوع الأخير من التعميمات لا يستلزم، ولا ينبغي أخذه على أنه يستلزم، غياب التنوع داخل السياقات القومية وعبرها في صور انتهاكات حقوق الإنسان التي تواجه مجموعات مختلفة من النساء. أما الزعم القائل إن كل مجتمع محلي ينبغي فعليا عن طريق علاقات الجنوسة التي تشمل أشكالاً معينة من إخضاع المرأة الاجتماعي والجنسي والاقتصادي فيبدو أنه تعميم مفيد سياسيا؛ وأيضا يفسح في المجال للالتفات إلى اختلافات وخصوصيات السياق فيما يتعلق بمتاعب جماعات مختلفة من النساء. وأعتقد أن البنود التي تتضمنها قائمة مارتا نصابوم للقدرات والوظائف الإنسانية المهمة هي الأخرى تعميمات من النوع الأخير، لأنها قصدت أن تكون القائمة «يسمح تصميمها في حد ذاته بعزو توصيفات عديدة لكل مكون من مكوناتها» (Nussbaum 1995، 93).

ولا أعتقد أن الاتجاه المضاد للماهوية في الجنوسة، وهي الثقافة، ينطوي على معارضة مسطحة لكل التعميمات، وبدلا من هذا ينطوي على التزام بدراسة دقتها التجريبية وفائدتها السياسية على السواء، أو ما ينطوي عليه من مخاطرة. ونادرا ما يمكن التعبير عن أجدادات سياسية فعالة، كتلك المتعلقة بحقوق الإنسان من دون الالتجاء إلى درجة معينة من التجريد، تُمكن من الإفصاح عن أوجه تشابه بارزة بين المشكلات التي يعانيتها أفراد مختلفون وجماعات متباينة. ومن ناحية أخرى يبدو أنه من الممكن أن نجادل في صدق الحاجة إلى تصوير ختان الإناث على

أنه «ممارسة ثقافية أفريقية»، أو تصوير قتيلات المهور أو التحرش المتعلق بالمهور على أنه «مشكلة النساء الهنديات» بطرق تحجب حقيقة مفادها أنه ليست كل «النساء الأفريقيات»، أو كل «النساء الهنديات»، يواجهن هذه المشكلات، أو أنهن لسن يواجهنها بطرق متماثلة، أو بطرق تمحو المعارضات والطعون المحلية على هذه المشكلات.

إنني أرفع لواء منظور مضاد للماهوية لا يؤيد الرأي القائل إن وجود «اختلافات» ثقافية أو «اختلافات» أخرى يجعل كل وأي نوع من التعميمات، أو الدعاوى الكونية مشكوكا فيها جميعا على قدم المساواة. يطرح كوام أنطوني أبيا نقطة مفيدة، عندما يذكرنا بأنها «سمة مميزة لأولئك الذين يتخذون موقف مناهضة الكونيات العامة لكي يستخدموا مصطلح النزعة الكونية، كما لو كانت تعني النزعة الكونية الزائفة... إن الذي يعترضون عليه حقا - ومن ذا الذي لا يعترض؟ - هو وضع سيادة المركزية الأوروبية كنزعة كونية» (Appiah 1992, 58). وأود إضافة أن العديد من الصور الماهوية لـ «الثقافة الهندية»، وما يماثلها مما قمت بنقدها، إنما هي صورٌ مما يمكن أن نسميه «نزعة الخصوصية الزائفة»، وهي مثلها تماما تمثيلات مهيمنة لـ «ثقافات معينة» تحجب «النزعة الخصوصية» بشأنها حقيقة مفادها أنها تعميمات مثيرة للمشكلات عن سياقات معقدة ومتباينة في دواخلها. وإلى جانب ذلك، فإن النصح بالولوج في خضم العديد من «الاختلافات» يصعب معه تجنب الوقوع في أسر كونية توصيات إرشادية معينة، ولا توجد أجندة سياسية يمكنها تجنب التقييمات المعيارية العامة لأهمية وثقل أنماط معينة من «الاختلافات».

ومع التسليم بالأخطار الضخمة على الأجندات النسوية التي تطرحها أشكال مختلفة من النزعة الماهوية الثقافية، فإني أعتقد أن المهمة الملحة والمهمة للمنظور النسوي بعد - الاستعماري تتمثل في تطوير المنظور النسوي الملتزم بالنزعة المضادة للماهوية بشأن «النساء» وبشأن «الثقافات» على السواء. ومثل هذا المنظور لا بد من أن يستخلص المشاريع النسوية للولوج في الاختلافات بين النساء، ويميز بينها وبين الفهم الماهوي والفهم

الاستعماري والفهم بعد - الاستعماري المثيرة جميعها للمشكلات في تفهم «الاختلافات الثقافية» بين الثقافة الغربية وبين «الآخرين» بالنسبة إليها. هذا المقال مساهمة في مشروع التفكير حول النسوية المعاصرة، وكيف يمكن أن تقاوم الصور الراسخة والماهوية لـ «الثقافات» ولـ «التناقضات الثقافية» بين «الثقافة الغربية» و«ثقافات العالم الثالث»، وتخضعها للمساءلة النقدية (*).



(* أود أن أزجي الشكر إلى جنيفر تشرش وساندرا هاردنغ وجيم هيل وتينا شتا وسوزان زلوتنيك لمساعدتهم الكريمة في مسودات مختلفة من هذا المقال.

«إنها ليست فلسفة»

أندريه ناي

- المرأة، المواطن المحلي، الأخر: الكتابة بعد -
الاستعمارية والنسوية. بقلم ترينه ت. منه
- ها، منشورات جامعة إنديانا، 1989.
- فكرات النسوية السمرء: المعرفة والوعي
وسياسات التمكين. بقلم باتريشيا هيل
كولينز، نيويورك: روتلج، 1991.
- المناطق الحدودية، الفتاة المستيزية
الجديدة. بقلم غلوريا أنزالدوا، سان
فرانسيسكو: أنت لوت بوكز، 1987.
- الإشارات والأغاني والذكرى في الأنديز.
بقلم رجينا هاريسون. أوستن: منشورات
جامعة تكساس، 1989.
- «توصلنا لنظرية من أجلك! النظرية
النسوية والإمبريالية الثقافية ومطلب صوت
المرأة». بقلم ماريا سي. لغونزو وإليزابيث في.
سبلمان، المنتدى الدولي السادس لدراسات
المرأة (6) (1983): 573 - 81.

«صلب ماهية الفلسفة،
إعادة ابتكار التفكير الملائم
لعالم متغير»

ناي

«البنوية/ ضد البنوية وفاعل تحت القمع، بقلم ماريا سي. لغونز. جريدة الفلسفة 87 (10) (1990) : 500 - 7.

«اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة»، بقلم ماريا سي. لغونز. هيباثيا 2 (2) (1987): 3 - 19.

العديد من العناوين المذكورة عاليه لا يحتاج الفلاسفة النسويون إلى مراجعتها. إن لها قيمتها كمقررات جامعية، فضلا عن قيمتها المثبتة في مساقات النظرية النسوية والفلسفة النسوية، وكذلك لها قيمتها في النظم البينية لمساقات الدراسات النسوية. وفي الوقت نفسه، واصل العديد من الفلاسفة، رجالا ونساء معا، إبداء اللامبالاة إزاء اقتراح بضم هذه الدراسات إلى النصوص الفلسفية في المقررات الدراسية للميتافيزيقا أو الأخلاق أو الإبستمولوجيا، رافضين هذا بقولهم «إنها ليست فلسفة». ومع تحفظات مماثلة كان الأرسطيون في جامعات العصور الوسطى يثبطون عزائم زملائهم عن الخوض في مناقشة عمل ديكارث المنطلق بخيلاء، وكذلك تجاهل الأكاديميون الألمان الوضعية المنطقية في دائرة فيينا، وفي الوقت الراهن يعرض بعض الفلاسفة التحليليين عن فكر النسوية والتعددية الثقافية بوصفه مجرد «سياسة». ومع أننا لسنا البتة بصدد إضفاء تمييز قاطع بين ما هو فلسفة وما ليس بفلسفة، فإن مثل هذه الأشكال من الرفض تمثل معلما بارزا من معالم الفلسفة ككيان فكري دائما ينطلق قدما في إطار سيرورة إعادة التعريف. ويمكن القول إن صميم أصل الفلسفة يكمن في جدل التشكيك الذاتي والتجديد الذاتي، وهذا منذ أن واجه سقراط مزاعم السفسطائيين بأنهم «يعرفون» بوضع بديل أكثر تواضعا هو «حب المعرفة». كثيرا ما يأتي التشكيك الذاتي وإعادة التعريف من خارج الحدود الملائمة للفلسفة. سقراط مثلا كان يقدم استعارات مجازية من الحرف والمهن (*) لتوضيح الشروط الملائمة للفضيلة. وقد ارتكن جون لوك إلى الفيزياء النيوتونية كمقاربة مستجدة للمعرفة. وفي آونة أحدث، يستعمل فلاسفة العقل في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية نظريات الذكاء الاصطناعي لتقديم نموذج للعقل.

(*) أشهر تعبيرات سقراط المجازية في هذا الصدد، قوله إن أمه قابلة لتمنهن توليد النساء، وهو بدوره يمتنهن توليد الأفكار والتعريفات من نفوس الرجال. [الترجمة].

على أي حال، يمكن نسيان هذا التاريخ حين نكون واقعين في قبضة باراديمات [نماذج إرشادية] فلسفية معينة عميقة الجذور. ولعل هذا هو الوضع الآن في الفلسفة الأكاديمية في العالم المتحدث بالإنجليزية، حيث يجري أحيانا الاستمساك القطعي بفرضيات قبلية معينة بشأن هدف الفلسفة الملائم ومناهجها السديدة.

ليس الغرض من هذا المقال طرح عمل جديد ليوضع في دائرة اهتمام القراء بل الأحرى التأمل في الانقسام المستمر بين المواد التي تلهم الفلاسفة النسويين باستبصارات مستجدة وشريعة الفلسفة الراسخة الجارية الآن. وحتى عندما يأتي مصداق على هذه الشريعة من إحدى صور الفلسفة في التاريخ الفكري التي أمكنها أن تتستر على مصادر شخصية أو سياسية للحكمة الفلسفية أو تعطي امتيازاً للعلم بوصفه المعرفة التي لا معرفة سواها، فسوف يظل من معالم الفلسفة وجود عوامل متغيرة غير مستقرة. إن مجرد الإصرار على ما هو فلسفة «حقيقية» أو «صلبة» مقابل ما هو «مجرد» شعر أو علم اجتماع أو مذكرات شخصية أو سياسة، لهو في حد ذاته تجديد لإمكانية أن تظل ثمة إعادة بناء أخرى للفلسفة.

الأعمال الفكرية للنسويات التي نستعرضها هنا يمكن أن تؤخذ كتيبان لطريقة تتجلى بها أشكال من الفكر في مراحل التغيير الفكري، ليس داخل أو خارج انشقاق متعين بين من هم فلاسفة ومن هم ليسوا فلاسفة، بل على أعتاب إعادة تعريف «حب الحكمة». ما هو على المحك أكثر من مجرد تخصص أكاديمي. إن الفلسفة طوال تاريخها الطويل المتنوع المثير للجدل، جعلت نفسها معنية بالبندود الأساسية في الحياة الإنسانية: هوية الذات، طبيعة الواقع، إمكانية المعرفة. وكثيراً ما تومئ أو تعكس التغيرات في الباراديمات الفلسفية تغيرات جذرية في طريقة تصور ما هو إنساني وما هو واقعي. وفي الوقت الراهن نجد الواقع الخائلي [الافتراضي] (*) والعوالم الممكنة والذكاء الاصطناعي يدفعان الفلاسفة التحليليين إلى تنقيح وتوسيع فرضياتهم المنطقية والعلمية.

(*) يشيع وضع «الواقع الافتراضي» كترجمة لـ «virtual reality» الذي يتخلق في عوالم الحواسيب والإنترنت، ولكن يبدو «الواقع الخائلي» وهو المقابل الذي طرحه د. نبيل علي عبر سلسلة عالم المعرفة هو الأفضل والأدق والأدعى لعدم الالتباس. [الترجمة].

أنه تقرير محض لا يصدر عن شخص معين أو زمان محدد، لا يخضع للتفنيد إلا بلغته الخاصة به. وليس هذا - كما تحتاج ترينه - إلا وهما. الكاتبة، سواء في الفلسفة أو الأنثروبولوجيا أو الأدب، تكتب بوصفها ذاتا لها تاريخ، سواء أقرت بهذا أم لا، إنها على وعي بذاتها كذات كاتبة. هذا الوعي التأملي المنعكس يتم استبعاده من حيث المبدأ بواسطة التأسيس الفلسفي الراهن لسيما تطبيقا الصدق النظري، بينما هو صميم ماهية الكتابة عند ترينه. الكاتبة ليست إنسانا آليا وهي واعية بهويتها ككاتبة ومسائلة إياها. إنها دائما على خلاف مع لغتها، وهي ناقدة في علاقتها مع ما تنتجه، ولا يعينها في علاقتها مع قرائها إلا الجودة فيما تكتب.

صميم ماهية الكتابة المدروسة عند ترينه، وبالتالي التنظير المدروس أو التفلسف المدروس، هو الانشغال بالمعضلات المتمثلة في تشابك التفاعلات الاستشكالية الواردة عالية. تمر المرأة، من حيث هي كاتبة، بخبرة الحرية في تعريفها لنفسها، بيد أنها تتحمل أيضا المسؤولية الوجودية التي ترافق تلك الحرية. يجب أن تكون الكلمات هي وسيطها، كلمات تتشكل أجروميتها وأسلوبها في الممارسات ودوافعها، وغالبا ما تكون مغتربة عن إحساسها بذاتها وبالعالم الذي تحيا فيه. وربما يكون السؤال عن الجمهور سؤالا أكثر صعوبة. الهدف من الكتابة، سواء فلسفية أو شعرية، هو التعبير عن الذات، لكن ليس من الواضح كيف يمكن أن يتحقق التعبير عن الذات بطريقة لا ينجم عنها تشيؤ أو انسحاق أولئك اللاتي تكتب لهن أو عنهن. كيف يمكن ألا تكتب المنظرة فقط لقلة من الزملاء في دائرة أكاديمية نخبوية مغلقة، بل تكتب إلى «الناس» وعنهم - ناس ليسوا من أمريكا الشمالية، ناس ملونون، نساء وكذلك رجال؟ تستخدم ترينه مثلا لمصطلح شائع في التنظير الماركسي والسياسي. يزعم المنظر الماركسي أنه يكتب لـ «الجماهير»، لكن هذا التجانس التعميمي لـ «كادر» العمال المنصاعين للتعليم ماذا يعني بالنسبة إلى العلاقة بين قادة الطبقة الوسطى في الثورة البلشفية، والذوات الذين سيجري «إعادة تعليمهم» من أجل الارتقاء بمواصفاتهم؟

تواصل ترينه تطوير هذه التساؤلات في الفصول اللاحقة حول الأنثروبولوجيا كلفة للهيمنة الغربية^(*)، و«سياسة الاختلاف» الراهنة التي تشيع في الدوائر النسوية، وسبيل تدعيم وتقويض الصور الفوتوغرافية للمواضيع النصية المتكررة. إنها تستكشف مختلف صور التفاوض التي تحدث حالما تستجمع أصوات مختلفة من الحقبة بعد الاستعمارية القوة والافتتاح بتحدي السلطات القائمة.

هذا مثير للاهتمام. لكنه ليس فلسفة، أم أنه فلسفة؟ تخوض ترينه في تأمل العلاقات التبادلية المعقدة بين الذوات الفردية التي تتحدث من أماكن فريدة ومعينة في المكان والزمان، وبين الأشكال النحوية والخطابية التي يرتكن إليها المعنى في لحظات خاصة من تاريخ الفكر، العلاقات التبادلية بين المتحدثين/ الكتاب والسامعين/ القراء. وسوف أزعج أن المسائل الفلسفية التقليدية حول طبيعة النفس والواقع والمعرفة، إنما هي ثابوة في هذه التأملات. والأكثر أهمية على أي حال، هو أن ترينه تلامس ما اعتبره صلب ماهية الفلسفة، أي إعادة ابتكار التفكير الملائم لعالم متغير. أما باتريشيا هيل كولينز Patricia Hill Collins في عملها «فكر النسوية السمر» (Black Feminist Thought) فتتجه مقاصدها نحو اهتمامات فلسفية مماثلة من منظور الخبرة الأفروأمريكية. كيف يمكن للنساء الأفروأمريكيات أن يتفهمن موقفهن، ويعبرن عنه بمصطلحات تحمل المعنى، ويشيدن المعرفة الضرورية لحل مشكلات المجتمع المحلي الأسمر؟ في فصلها الختامي «نحو إبستمولوجيا نسوية ذات مركزية أفريقية»^(**)، توجز كولينز النتائج التي توصلت إليها: يمكن أن يوافق الجميع على أن المعرفة بالمجتمعات متعددة الثقافات ضرورة مطلقة، ونحن جميعا لا بد أننا نحيا فعليا في مثل هذه المجتمعات، على أن

(*) في أن الإنثوبولوجيا لغة للهيمنة الغربية أو صراحة وبوضوح أكثر هي وجه آخر للاستعمار، ربما تفيد الإشارة إلى كتاب جيرار لكرك «الأنثروبولوجيا والاستعمارية»، وقد ترجمه إلى العربية د. جورج كتورة. [الترجمة].

(**) يبدو تعبير مركزية - أفريقية Afrocentric ثقيلًا على الأسماع ومرفوضًا وطائشًا عن الهدف، فالهدف هو نقض ورفض وتفكيك كل وأي مركزية، وليس أن نستبدل بالمركزية الغربية مركزية أخرى. [الترجمة].

السؤال هو كيف يمكن الحصول على هذه المعرفة؟ إبستمولوجيات القرن العشرين التجريبية المنطقية لا تكفي. هل يمكن تعريف مفاهيم مثل مجالات القيمة لأشياء محصورة، محددة سلفاً ثم القيام بمسح كمي وإحصائيات للتحقق؟ هل يمكن تعريف العنصرية بقائمة مغلقة من السلوكيات المحتملة ثم إجراء الاختبار من أجل هذه القائمة؟ وهذا الذي يجري تعريفه أنه الجريمة السمراء هل يمكن ربطه بمثول الأسر التي يعولها واحد فقط من الأبوين، لنصل إلى استنتاج مفاده أن حل الأزمة في المناطق الحضرية المتاخمة هو إجبار النساء السوداوات على الزواج ومعاقبة الاتصال الجنسي غير الشرعي؟

توحي كولينز بأن هذا النوع من المعرفة التي طورها علماء العلوم الاجتماعية البيض ودعمتها الإبستمولوجيات الفلسفية بعد الوضعية الراهنة لا تحيط بواقع «تجربة إقصاء» النساء السوداوات. وبدلاً منها تقترح كولينز مصادر أخرى للمعرفة: المقابلات الشخصية، الموسيقى الشعبية والأدب الشعبي، المحادثة، والحوار. وبدلاً من أن يبني العالمُ نظرية مأخوذة من الآخر أو من أفكاره هو الواضحة المتميزة، فإنه حين يخرج بالمعرفة من هاتيك المصادر سوف يحتاج إلى تقنيات جديدة، وهي تقنيات شرعت في تطويرها منظرَات إبستمولوجيات نسويات أمثال ساندرنا هاردنغ ولوريان كود وهلين لونغينو وإيفلين فوكس كيلر (Keller 1985؛ 1991، Harding 1986؛ 1991، Code 1987، Longino 1990؛ 1992). التقنيات التي تسعى إليها كولينز لا تفرض المقولات على الواقع ولا تضع برامج قبلية لموضوعات المصلحة البشرية. وسوف تتطلب أشكالاً من إقرار الصحة ومن التحقق، لا تسمح بتسلل القوالب النمطية مرتدية ثوب الوقائع، ولن تستخدم هوامش الخطأ المصطلح عليها لتهرب من الوقائع النافية. وفي موقع المساجلات الأكاديمية العقيمة بين الخبراء الذين يفترضون مفاهيم مشتركة، لا بد أن تعبر هذه التقنيات الفجوة بين النظرية والخبرة العينية، وتبادر بالحوار بين المنظورات البديلة والمتضاربة.

هل هذا ليس فلسفة؟ مجرد علم اجتماع؟ وفي هذا أليس علم اجتماع رديئا؟ مرة أخرى أقترح نظرة ثانية. تعرض فلسفة المعرفة الراهنة لامبالاة مثيرة للدهشة إزاء ما يفعله العلماء في واقع الأمر. في مقابل هذا، ربما لا يدهشنا أن العلماء في العادة قليلا ما يبهون للفلسفة الأكاديمية للمعرفة، على الرغم من أن قلة منهم لاحظت كيف أن الاستمارات المجازية الاجتماعية تشكل مفاهيم في العلم أو كيف يمكن أن تحدد العوامل المؤسسية مناهج التحقق. كولينز مثل ترينه، كلتاهما تفتح نقاط تقاطع ومرتبة ومتمثلة بين العلم من حيث هو منتج بشري، وبين الخبرة الإنسانية كما يجري التعبير عنها في القصص والموسيقى والمحادثة. كلتاهما تشير إلى موضع متميز لفلسفة جديدة للمعرفة تستطيع أن تعيد بشكل حاسم صياغة تفهمنا لكيفية توليد مفاهيم تساعد في إصلاح ظروف من قبيل التفرقة العنصرية الواقعة وإملاق ذوي البشرة السمراء.

نوعية المعرفة التي تدعو إليها كولينز ليست مجرد تشخيص سلبي يدين النظرية الموجودة وينقدها. ففي أصوات النساء السوداوات اللاتي تدرسنهن ثمة معرفة مطمورة، معرفة بكيفية البقاء على قيد الحياة في ظروف القمع، بالكرامة تحت قيد الإكراه، بالقوة كتواصل لبيب. تقع هذه المعرفة خارج نطاق النموذج الإرشادي للإبستمولوجيا التطبيقية التي تشيع الآن في الفلسفة، حيث التسليم بأن العقل البشري آلية بيولوجية أو آلية عمليات - معلوماتية، تتطور كمساعد للبقاء الفيزيقي. في خبرة النساء السوداوات البقاء على قيد الحياة لا قيمة له من دون الكرامة أو احترام الذات؛ لا يمكن فهم الخبرة من حيث هي إنسانية كما نفهم صراع الكائن الحي المنفرد من أجل البقاء بأي ثمن، بل نفهمها من حيث هي هادفة إلى حياة متعددة الجوانب قابلة لإعادة التفاوض بشأنها بالتشارك مع الآخرين.

تعالج غلوريا آنزالدوا Gloria Anzaldúa وماريا لغونز Maria Lugones بنودا مماثلة، وذلك من المناطق الحدودية المتنازع عليها بين أهل أمريكا الشمالية والمكسيكيين والإسبان والهنود والإنجليز

والتشيكانو (*). في عملها «المناطق الحدودية» تجعل آنزالدوا تصاريف الشعوب المهمشة والمجموعة للبقاء على قيد الحياة تمثل قدرة خاصة نجدها في كنفاح التشيكانو للبقاء في ثقافة الإنجليز وكفاح السكان المحليين الذين واجهوا السادة الأعلى الإسبان، ومفاوضات أهل المكسيك مع الولايات المتحدة التي تفوقهم قوة بمراحل شاسعة. في مثل هذه المواقف يحتاج البشر إلى رؤية ما وراء السطح البادي، يحتاجون إلى استكناه أعمق للبنيات والنماذج التي هي دوافع الكلمات والأفعال، يحتاجون إلى وعي يشعر ويفكر في تجاوز الأفكار المسبقة وقد لا يكون قابلا للتمثيل مبدئيا إلا في الصور أو الرموز.

تربط آنزالدوا بين هذه القدرة الخاصة على الاستبصار الأعمق وبين وعي «المستيزا» (***) ومنبع ظروف ثنائية أو تعددية لغاتهم. من الناحية التقليدية، كان الفلاسفة أصحاب لغة واحدة كمسألة محسومة. لا بد من تأكيدهم على لغة مفضلة معينة لتكن الإغريقية أو اللاتينية أو الألمانية أو الإنجليزية وذلك للتعبير الواضح عن الفكر العقلاني، وإلا فإنهم يتخذون واحدا من مكونات الفكر ليجعلوه كونيا مفترضين أنه مادام عقلانيا وذا معنى، فيمكن فهمه بأي لغة وفقا لشروط السيمانطيكيات [أي علم دلالة الألفاظ] الأوروبية. وتستحضر رجينا هاريسون Regina Harrison الغزو الإسباني لبيرو في مقالها «العلائم والأغنيات والذكرى في الأنديز» (Signs, Songs, and Memory in the Andes)، لكي تجلي كل لبس عن التاريخ السياسي والإمبريالي

(*) التشيكانو (Chicano)، وثمة إشارة إليهم في فصل سابق وسيعود إليهم فصل لاحق، هم مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول المكسيكية، أو المكسيكيون، ويغلب عليهم الفقر والموز. وشاع استخدام هذا المصطلح - الذي يعود إلى أصول لغوية إسبانية - كناية عنهم بعد أن قاموا بانتفاضة في نهايات عقد الستينيات وبدايات السبعينيات في القرن العشرين، باحثين عن حقوقهم المدنية، وراغبين في توحيد أنفسهم على أساس أن لهم هويتهم وفنونهم وأدابهم. [الترجمة].

(**) أشرنا في هامش بالفصل الأول إلى أن مستيزا Mestiza كلمة إسبانية تشير إلى ذوي أجناس مختلطة أو أعراق متمازجة، وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكسيك، باحثين عن هوية متميزة. وكانوا في حقوقهم وفي مستويات معيشتهم أهل من السادة الإسبان الخالص، وفي تصنيفهم الثقافي الوطني أقل من أهل البلاد الخالص. وبشكل عام باتت المستيزية من المشاكل التي يمتحن مناقشتها عند بحث تعدد الثقافات. [الترجمة].

لمثل هذا الافتراض وهو تاريخ مثير للجدال. كان المبشرون والإداريون الناطقون بالإسبانية يوجههم هدف الغزو والتتصير بأي ثمن، فناضلوا من أجل التواصل مع السكان الأصليين من أهل كويتشوا (*). فهل كانت اللغة البدائية ثرية بما يكفي، وعقلانية بما يكفي، لنقل قيم المسيحية وحقائقها؟ أم كان ينبغي تدريب الوعاظ والإداريين في أراضي كويتشوا؟ هل التعبير عن المفاهيم المسيحية بلغة كويتشوا يندسها بالخرعبلات البدائية والنزعة الحيوية؟ أم أن تعليم السكان الأصليين وحكمهم يكون فقط باللغة الإسبانية؟ تتبّع هاريسون أشكال سوء الفهم وتتأفر المفاهيم عبر التفاعلات الواقعية العنيفة غالباً بين الناطقين بالإسبانية والشعوب الأصلية، وتبين هاريسون أن أي نظرة إلى بنية مفهومية بوصفها بنية كونية إنما هي نظرة ساذجة. يفشل الأوروبيون المرة تلو الأخرى في تفهم الميتافيزيقا التوليدية لأهل كويتشوا القائمة على جذور من استعارات مجازية للتماثل والتوازن الاجتماعيين. المرة تلو المرة، يصر الناطقون بلغة كويتشوا على فهم المبادئ الأوروبية بلغاتهم هم ووعقوبوا على ذلك.

أولئك الذين يعيشون، مثل آنزالدوا، في المناطق الحدودية بين ثقافتين، ويواصلون الذهاب والإياب بين عوالم لغوية، لا يستطيعون الخوض في الوهم القائل بوجود ميتافيزيقا عمدة. لا بد لهم من المعاناة المستمرة من صدمة التناطح بين أطر مرجعية غير متوافقة، ولم يعد من الممكن تقادي هذه الصدمة عن طريق العزلة الثقافية والعنف الذي لا يزيد إلا من حدة المعارضة والمواجهة، لكن آنزالدوا تحاج بأنه في صميم هذه التقاطعات الثقافية تنبثق إمكانية وعي من نوع جديد. إنه ليس وعي المنطق المغلق المتصف بالاتساق الذاتي الموحد القائم على لغة متفوقة أو أجرومية عمدة، بل هو وعي مستيزي يعمل بين عوالم مفاهيمية لها أساليب متباينة من التفكير وتتسع فيها المفاهيم وتتسامح إزاء الغموض والتناقض. أما الفكر الذي سوف يرسم في القرن الواحد

(* كويتشوا (Quechua) الشعب الذي يقطن في المناطق الوسطى من جبال الأنديز في أمريكا الجنوبية. ويستخدم المصطلح نفسه للإشارة إلى لغاتهم الخاصة بهم، وأيضاً إلى أحد أقاليم بيرو الطبيعية وهو الإقليم الذي يسكنه هذا الشعب. [الترجمة].

والعشرين خصائص النموذج النمطي لما هو إنساني فربما لا يكون هو وعي النخبة المثقفة ذات التعليم الجيد التي ترتحل لحضور المؤتمرات وتقيم في فنادق الدرجة الأولى. ربما يكون الفكر الملائم والسائد في المستقبل هو الفكر الخاص بالمستيزا عند آنزالدوا الذي يتحرك جيئة وذهابا بين الثقافات واللغات، ينمي التحليل الأعمق الضروري لردم الهوة بين الحدود المفاهيمية.

لكن، هل هذا شعر، تاريخ، سرد شخصي، وليس فلسفة؟ وهل الإجابة عن هذا السؤال واضحة؟ وتلك الاستكشافات المفاهيمية لأنزالدوا والنساء الملونات الأخريات، هل يمكن أن تقدم فلسفة جديدة، يجتمع شملها مع الخبرة في العالم؟ وبدلا من الاستمرار في تجربة تعكس هيمنة عرقية أو ثقافية عفى عليها الزمن، تأتي مثل هذه الفلسفة لتعتمد على الخبرة الفعلية لبشر اعتادوا الحراك بين لغة وأخرى وبين ثقافة وأخرى. وإذا كان الفلاسفة هم المحترفون في فيلق المفكرين، كما أشارت هنا آرندت Hannah Arendt في كتابها «حياة العقل» (The Life of the Mind)، فلفل الخبراء في الوقت الراهن ليسوا أولئك الذين يتبنون الخيالات المستحدثة للذكاء الاصطناعي أو لأمخاخ آلة تورينغ الكونية (*) في العلوم المعرفية، بل هم المستيزيون عند آنزالدوا، والفرنسيون - الأفارقة والبريطانيون - الهنود والآسيويون - الأمريكيون واللاتين - الأمريكيون [الوافدون من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية].

تقدمت الفيلسوفة ماريا لغونز Maria Lugones ذات الأصل اللاتيني الإسباني (***) بسلسلة من المقالات تتبّع فيها هذا الاقتراح. وفي حوار مع إليزابيث سبلمان Elizabeth Spelman، دار العام 1983، «توصلنا لنظرية

(*) في العام 1936 وضع العالم البريطاني الشاب آلان تورينغ A.M. Turing تصميمًا نظريًا لآلة قادرة على ميكنة المسلمات الرياضية والاستدلال الرياضي، وتلك هي آلة تورينغ. وفي الأربعينيات نجح جون فون نيومان John Von Neumann وآخرون في تجسيد آلة تورينغ فعليًا باستخدام الدوائر الكهربائية فكانت نشأة الكمبيوتر. [الترجمة].

(**) خضعت المناطق الشاسعة في أمريكا الوسطى والجنوبية لحكم المستكشفين الغزاة الإسبان واحتلالهم، فباتت تعرف باسم أمريكا اللاتينية، وتتحدث باللغة الإسبانية. اصطفت ثقافة الشعوب الأصلية بالصيغة الإسبانية، لهذا بات أهلها هم اللاتين الإسبان. في هذا الموضوع تقول الكاتبة: أهل أمريكا الشمالية الإنجليز وأهل أمريكا اللاتينية الإسبان نسبة إلى اللغة المتحدثة، إن اللغة دائما هوية وثقافة. [الترجمة].

من أجلك!) (Have We Got a Theory for You)، تستكشف لغونز أشكالاً من التفلسف ليست أحادية الصوت. صوت لغونز وصوت سبلمان ذات الأصل الإنجليزي يندمجان وينفصلان ويتداخلان في اعتراف أن المدارك تختلف، ولكن أيضاً مع اعتقاد بإمكان تحقيق درجات من توافق الآراء وبالتالي من الصدق. في هذا المقال المبكر تتجه مقاصد لغونز إلى تساؤلات سوف تواصل بحثها في عمل لاحق. ما الذي يمكن أن يكون دافعاً للحوار بين امرأة ذات أصول إنجليزية من ثقافة مهيمنة وامرأة من أصول لاتينية إسبانية؟ لماذا ترحب امرأة إنجليزية باتخاذ الخطوة القلقة، بل الخطرة، باقتحام عالم النساء الملونات؟ ولماذا تخاطر امرأة وافدة إلى الولايات المتحدة من أمريكا اللاتينية بالدخول في حوار مع ثقافة لديها كل ما يدعوها إلى الريبة فيها؟ وبمثابرة بالغة، تستكشف لغونز المضامين الأنطولوجية والميتافيزيقية لهذه التساؤلات. تقترح النظرية أن نمسك بلباب معنى الخبرة، لكن كيف يمكن لشخص أن يمسك بمعنى خبرة شخص آخر؟ هل من الممكن أصلاً وضع نظرية عابرة للاختلافات؟ هل من الممكن أن يكون أي نمط من أنماط تنظير النسويات البيض مفيداً أو ذا أهمية لنساء ملونات؟ مثل هذه التساؤلات تعالج مشاكل عملية في الحركة النسوية. وأيضاً تتضمن أنطولوجية الذات والواقع.

تمتد تأملات لغونز إلى أعطاف مقالها الصادر في العام 1987 «اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة» (Playfulness, World - Traveling and Loving Perception). تتحدد هوية الشخص عن طريق خصائص معينة ماهوية أو عرضية، فهكذا تحكم ميتافيزيقا الجوهر والعرض عند أرسطو. بيد أن لغونز تعثر على الاختلاف المميز لها، بوصفها امرأة تعبر من ثقافتها الأصلية الأرجنتينية إلى الثقافة الإنجليزية. فهي في المنزل لاهية، على أن أحداً في العالم الإنجليزي لن يعزو هذه الصفة إليها. هل يجب أن ننظر إلى عدم الاستقرار هذا في الهوية على أنه من أمراض انفصام الشخصية. وتخلص لغونز إلى أن الحياة في «عالمين لهما مغزيان» مختلفان وامتلاك هويتين مختلفتين في ذينك العالمين هو الوضع الطبيعي لأولئك الذين يرحلون بين عالمين.

لكن مع التسليم بما يمكن اعتباره تشظيا شائها، كيف يمكن أن يكون ثمة فاعل، هل يمكن التفكير في أن المرء يستطيع أن يحدث تغييرا في العالم؟ إنها تساؤلات أبعد، تواجهها لجونز في ورقتها المقدمة إلى ندوة الجمعية الفلسفية الأمريكية (APA) في العام 1990 بشأن «الجنوسة، العرق، الإثنية». مشكلة الفاعل لا تستطيع حلها البنيوية التي تعتبر الهوية الذاتية بناء مشيدا، ولا ما بعد البنيوية التي ترى الهوية بالضرورة جزئية ومنتشظية. خبرة العامل بأنه مكبل داخل البنيات الرأسمالية أو خبرة المرأة بأنها مكبل في المؤسسات الذكورية، حقيقية بما يكفي. ولكن حين نأخذ في الاعتبار «التعددية الأنطولوجية» لعوالم المعنى المختلفة، وما يوازيها من تعددية شخصية ناجمة، تغدو الفاعلية ممكنة. المرأة التي «ترتل» من عالم إلى عالم تشعر بأنها إنسان مختلف في هذين العالمين، وتكون هكذا فعلا. لديها مقاصد ورغبات لا تبقى ثابتة من عالم إلى آخر. وعلى أي حال، ليس هذا من أعراض مرض، إنها تستبقي ذاتها في العالمين المختلفين. وهذا يضعها في موضع تلقي أفعال غريبة عن البنيات الراسخة بل أيضا تنفيذها. في اللحظة التي تعبر فيها من عالم إلى آخر تتعم بحرية الوجود خارج البنيات التي تكبلها بثقافة واحدة موحدة.

يصعب تحديد المدى الزمني الذي تستغرقه مثل هذه الاستبصارات قبل أن تدخل بشكل مثمر في حوار مع الدراسات الفلسفية الراسخة للهوية عبر العوالم الممكنة وللنسبوية الأنطولوجية وغموض المرجعية. ولعل المتاريس الثقيلة تحوط بعوالم المغزى، بما فيها العالم الأكاديمي للمغزى. أسباب عديدة تجعل أولئك الذين هم في موقع السلطة لا يرغبون في الابتعاد عن نماذج إرشادية راسخة. تشدد لجونز عبر كتاباتها على أن المصلحة الذاتية لا يمكن أن تكون هي الدافع للحوار بين عالمين، إذ يحول دونها المخاطرة في رؤية ذاتك كما يراها الآخرون، وأخطار الولوج إلى عالم لا تحصنك فيه امتيازات العرق والطبقة. وأكدت لجونز أن السبب المعقول للارتحال بين عالمين هو الصداقة بين النساء كأفراد التي تقهر المخاطر، وأن المصلحة الذاتية كفيلا أن تستبقينا في المنزل.

ربما كانت على صواب. وعلى أي حال، أزعج أن ثمة سببا آخر قد يدفع النساء والرجال إلى التفلسف على غرار ترينه وكولينز وأنزالدوا وهاريسون وكولينز وسيلمان ولغونز. لقد جرى وصف لب ما يدفع إلى التفلسف بأساليب مختلفة، لكن واحدا من الاقتراحات العتيقة جدا هو أن المجاعة تأتي من الدهشة، الدهشة من سر الوجود الإنساني ومن تعقده. التفلسف في البيئة العالمية المستجدة - التفلسف العابر للغات ولثقافات، التفلسف الذي يلائم بين تنوع الخبرة، والتفلسف الذي يرفض التضحية بالواقعة المادية على مذبح بساطة أي عالم خائلي - يملك الجاذبية العقلية الدافعة التي نجدها في ثراء المفاهيم وعمق الخبرة. ويشعر المرء بأن هذا، بكل ما يكتنفه من صعاب وأحوال، لهو الحياة الحقة والفكر الحق.



تشاندراموهانتي وإعادة القيمة إلى «الخبرة»

شاري ستون - مدياتور

يبين نقد جوان سكوت بعد - البنيوي للخبرة أخطار السرديات الإمبيريقية (*) للخبيرة، بيد أنه يترك النسويين من دون طريقة مفيدة للانفعال بالنصوص غير الإمبيريقية المتجهة نحو الخبرة، النصوص التي تشكل الوسيلة الأساسية في أيدي نساء كثيرات لكي يتمكّن من السيطرة على التمثل الخاص بهن. وباستخدام تحليلات تشاندراموهانتي لدور الكتابة في المذاهب النسوية بالعالم الثالث، وضعت مفهوما للخبرة يقوم على ضم وإدماج استبصارات بعد - بنيوية، وفي الوقت نفسه يمكننا من قراءة سرديات النساء في العالم الثالث قراءة أكثر استجابة ومسؤولية.

(*) الإمبيريقية empiricist: هو التجريبي الخالص. [الترجمة].

«أقاصيص الخبرة كانت
حيوية في الواقع التاريخي
النسوي في العالم الثالث»

شاري ستون - مدياتور

على الرغم من أن النسويات، في وقت مبكر، قد أيقظن الوعي النسوي وواجهن رؤى العالم ذات المركزية الذكورية بسرديات «خبرة النساء»، فإن ثمة اتفاقاً واسعاً بين النسويين الآن على أن تلك الأقايصيص عن «الخبرة» مُحاققة بالإشكاليات. وكما أشارت دونا هاراوي وساندرا هاردنغ وآخرون، الانتقال إلى الخبرة يحمل مخاطرة تطبيع مقولات مشروطة أيديولوجياً تُشكل بنية خبراتنا بالذات وبالغالب. وقد صاغت جوان ولاش سكوت J. W. Scott أقوى صورة من هذا النقد في مقالها «الدليل من الخبرة» *The Evidence of Experience*، الذي يجري الاستشهاد به على نطاق واسع. تحتاج سكوت بأن صميم «الذوات» التي «لديها» خبرات، قد تشكلت خبراتها من خلال الممارسات الخطابية، ومن ثم فإن الأقايصيص عن خبرات الأشخاص المهمشين (السرديات الشخصية والسرديات التاريخية القائمة عليها، معاً) تعيد إدراج ما يكمن وراء أشكال الخطاب المتاحة من فرضيات حول الهوية والاختلاف والذات المستقلة⁽¹⁾. وعلى الرغم من هذا النقد^(*)، ومهما يكن من أمره، فإن شخصيات مهمة من نصيرات النسوية بعد - الاستعمارية، أمثال غلوريا آنزالدوا Gloria Anzaldúa وبيبل هوكس bell hooks وميشيل كليف Michelle Cliff، واصلن كتابة النصوص المتجهة نحو الخبرة، لأن مثل هذه النصوص تلعب دوراً رئيساً في فضح تناقضات الديمقراطية الرأسمالية المعاصرة. إن بخس سكوت لقيمة الخبرة يقطع سبيلنا نحو الانشغال بتلك النصوص انشغالا مثمراً. فإذا استبعدنا أقايصيص الخبرة بوصفها وضعية، فإننا بهذا ننكر على المنظرين الرواد للعرق والجنوسة - ومعهم أولئك المستبعدون من إنتاج المعرفة الرسمية - القدرة على تقديم منظورات نقدية لعوالمهم عن طريق سرد خبراتهم. قد نقوم بتحليل البنية البلاغية لنصوصهم، ولكننا نفقد أي معرفة تحريرية يمكن أن نتعلمها منها.

هذا المقال يبحث كيف نستطيع، من بعد نقد سكوت، أن نتجنب تطبيع الخبرة ونظل مع هذا نمارس - بشكل منتج - القراءة والتعلم من أقايصيص «الخبرة المَهْمُشة» والدفاع عنها⁽²⁾. وأزعم أن الأكثر حذلقاً

(*) نقد سكوت المذكور والذي يناقشه هذا المقال يتلخص في أن فعل الخطاب عن الخبرة أكثر فاعلية وحسماً من الخبرة ذاتها. [المترجمة].

من هذه السرديات إنما يتدخل في العمليات الأيديولوجية؛ وعلى أي حال، فإن المفاهيم الجارية للخبرة - الإمبيريقية وبعد - البنيوية على السواء - تكبل بشكل غير ملائم قراءتنا لتلك النصوص، وتجعلنا نراها محض تقارير لوعي غير تأملي، وتلقي سحب التعقيم على الطرق الأكثر دهاء التي تتبثق عنها تلك النصوص، وتترك بها تأثيرا في الخبرة التاريخية. وبعد تلخيص نقد النظريات الإمبيريقية، سوف أتجه صوب استبصارات وحدود مفهوم سكوت بعد -البنيوي للخبرة. وأحاج بأن سكوت تعيننا على تناول الخبرة تناولا نقديا، ومع هذا تحبط في خاتمة المطاف الاشتغال الفعال بسرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء (بما فيها مذكرات صمويل دلاني، وهو نص عن خبرة إنسان مُهَمَّش تعتبرها نموذجية) لأن مفهومها عن الخبرة، بوصفها مُنتجا خطايا، يفرط في تبسيط العلاقات بين الخبرة واللغة.

سوف أتجه صوب تحليل تشاندرا تلبيد موهانتي C. T. Mohanty لكتابات «المرأة في العالم الثالث»⁽³⁾ لكي أبين إمكان إفساد أقصيص الخبرة غير الإمبيريقية المختلفة بعض الشيء. وفي مقالها «رسم خرائط النضال» Cartographies of Struggle تشغل موهانتي، وفقا لشروطها، بقصص حياة أولئك النسوة وشهادتهن والمقالات الشخصية. إنها تقرؤها بوصفها استجابات إبداعية لتوترات الخبرة المعيشة وتناقضاتها، حينما تكون هذه الخبرة مشروطة بممارسات ثقافية محلية، جنباً إلى جنب مع العلاقات السياسية والاقتصادية الخاضعة لتنظيم عالمي. بالاعتماد على هذا المقال، فضلا عن عمل موهانتي في الأونة الأخيرة، أقترح تفسيراً بديلاً لـ «الخبرة»، تفسيراً لا يقوم بتطبيعها ولا بردها إلى الخطاب، بل يأخذ في اعتباره تعقيدات الخبرة التاريخية والعلاقات المتبادلة بين الخبرة والكتابة. وأخيراً، أبين كيف أن نظرية موهانتي الملهمة هذه تمكنا من قراءة سرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء بطريقة تضع مداخلات هذه السرديات في صدر خطاب الهيمنة، وتعترف بها كتحديات تواجه مخيالاتنا التاريخية.

نقد الخبرة

منذ ثمانينيات القرن العشرين يبذل النسويون مساعيهم المحاقة بالإشكاليات لإرساء المعرفة أو السياسة على أساس خبرة النساء. وتتعلم من الإستمولوجيا النسوية أن الخبرة ليست حقيقة تسبق تمثيلات الخبرة التي تعرضها الثقافات، بل إن هذه التمثيلات، في واقع الأمر، هي وسيط الخبرة. على سبيل المثال، أكدت هاراواي D. Haraway اكتشافا مفاده أن الخبرة البصرية ليست مجرد إدراك للواقع، بل هي عملية نشطة تغذيها التوقعات. ولكن تظهر هذه الخبرة أمامنا كما لو كانت مجرد انعكاس لواقع خارجي. وعلاوة على هذا، فإن العالم الذي ندركه هو في حد ذاته قد أنتجته قوى اجتماعية وتاريخية، غير أن الخبرة تميل إلى مواجهة الوجود التاريخي كمجرد واقعة. والمسألة كما طرحتها هاردنغ S. Harding أن «خبرتنا تكمن فينا»، تتمثل كسلوك طبيعي حددته الثقافة وكرتبيات اجتماعية شديدا التاريخ (1991، 287). الذات التي تمر بالخبرة تواجه العالم من خلال عدسات صقلتها الأيديولوجيا، ليس هذا فقط، بل أيضا نجد المنظرين الذين يجعلون الخبرة هي خبرة فئة اجتماعية معينة يخاطرون بتطبيع تعريفات حصرية لتلك الفئة.

النقاد النسويون لسياسات الهوية، مثل اليزابيث ويد E. Weed وموهانتي، اتجهوا صوب مخاطر بناء سياسات حول «خبرة المرأة». يشير أولئك المنظرون إلى أنه عندما تؤخذ «خبرة المرأة» كأساس للمصلحة العامة، فربما نستطيع أن نقرب التسلسل الهرمي، ونضع فئة مختلفة كموضوع للمعرفة وللسياسة. بيد أننا نترك تصنيفات تحديد هوية الفئة على حالها، واستبعاد من تستبعده تلك التصنيفات، ونترك البنات الأوسع للهيمنة والاستغلال.

وبينما جعلت هذه التحليلات النسويين حذرين من الالتجاء غير النقدي للخبرة، تتحدى سكوت مشروع سرد الخبرة بجملته. لا يستطيع كاتب النصوص المتجهة نحو الخبرة أو قارئها أن يتجنب التساؤلات التي أثارها نقد سكوت الجذري. بالاعتماد على فوكو ولاكان، تزعم سكوت

أنه فقط بحكم الممارسات الخطابية التي تميز وتنظم الموضوعات يبلغ المرء الوعي بهويته ورغباته ومصالحه، والمجالات المتميزة للوجود. تُعمل سكوت أيضا تصور دريدا للخطاب كمنظومة ديناميكية متغيرة تخلق المعنى من خلال التمايز (1991، 793). في ضوء هذه النظريات وتحليلات سكوت ذاتها للقوة التاريخية للبنى الجنوسية، تقترح سكوت أن الخبرة «ظاهرة [ظواهر] إبستمولوجية» (تتنظم وفقا للخطاب في سياقات أو تشكيلات معينة) (1991، 5). يتفق تصور سكوت للخبرة كـ «حدث لغوي» (1991، 793) مع الناقداات النسويات المذكورات آنفا، بقدر ما يؤكد على التحيزات الثقافية التي تؤثر في الخبرة؛ غير أنه تصور يذهب أبعد من ذلك، فيوعز بأنه لا خبرة على الإطلاق خارج الخطابات التي تحدد الهويات، وتجعل الرغبة طبيعية وتفصل الشخصي عن السياسي؛ جملة القول إن الخطابات هي التي «تبنى» الذوات القابلة لتحديد الهوية وللوعي بالذات وللمعرفة.

سعى آخرون للبحث عن وجوه للخبرة أكثر تعبيراً أو أكثر ثراءً⁽⁴⁾. وعلى أي حال تزعم سكوت أن صميم فرضية أن للأفراد حقائق جوانية مرت بخبرتهم يعزز العمليات الأيديولوجية التأسيسية للذاتية، وبالمثل يعزز فرضيات صنع خبرة داخل أساس مفترض للمعرفة⁽⁵⁾. تركز سكوت على سبل ترسيم التأريخ بفعل الإستمولوحيات القائمة على الخبرة. وفقا لسكوت، نجد بحث المؤرخين عن توثيق خبرات فنّات دون مستوى التمثيل إنما يعامل الخبرة كـ «مفهوم تأسيسية»، مقولة يتم عن طريقها الإفصاح عن المعرفة بيد أن صميم ظهور الخبرة كمقولة للتحليل لا يكسبها دلالتها. ومع الإخفاق في استتطاق منزلة الخبرة، ينظر هؤلاء المؤرخون إلى الخبرة البصرية والخبرة بأعماق الجسد ودواخله، مثلما كان المؤرخون السابقون ينظرون إلى الوقائع التاريخية، أي بوصفها حجر الزاوية لواقع سابق على الخطاب⁽⁶⁾. وتحتاج سكوت بأن مشروعهم لإلقاء الضوء على هذا «الواقع»، يمكن أن يعرض لوجود اختلاف أو لوجود قمع، ولكن «يحول دون فحص نقدي لأعمال المنظومة الأيديولوجية ذاتها» (1991، 778).

تعرض سكوت لهذه الحجة مصحوبة بالإشارة إلى مذكرات صمويل دلاني Samuel Delany «حركة الضوء في المياه» The Motion of Light in Water (1988). إنها تركز على فقرة يحاول فيها دلاني التواصل مع ما «يراه» في دورة المياه للمثلي، وتزعم سكوت أن «مركز توصيف دلاني، والحق مرتبط كتابه بأسره، هو توثيق وجود تلك المؤسسات [كالمثلي الذي لا يزال خفيا مخفيا]» (Scott 1991, 775). وتقول إن هذا يمنعه من إضفاء صفة الاستشكال على فرضيات تغذي «رؤيته»، وتقضي به إلى تطبيع هوية المثلي ورغبته، جنبا إلى جنب مع «الاقتصاد القضيبى»، حيث لا يمكن أن يكون «المثلي» إلا عكسا للنزوع إلى الجنس الآخر. تقول سكوت إن مشروع الكتابة ذاته هذا بغية تقديم تقرير عن الخبرة البصرية، و«على قدر ما تكون رسالة المؤرخين هي توثيق حيوات أولئك المنبوذين أو الذين جرى التغاضي عنهم في حسابات الماضي» (1991، 776). أولئك المؤرخون، مثل دلاني، يتصورون تحديهم للتاريخ السائد بأنه «تصويب للسهو الناتج عن رؤية غير دقيقة أو غير كاملة» (Scott 1991، 776). لقد افترض دلاني قبلا أن هوية المثلي يعوزها الاقتصاد على كشف النقاب عنها، وذلك لكي تكون مفهومة، وبالمثل تماما وضع مؤرخو «خبرة النساء» أو «خبرة العمال» تلك الهويات والمنطق الكامن خلف الكتابة عنها خارج دائرة الفحص الدقيق. وبناء على هذا، كما تحتاج سكوت، لا تكون سرديات الخبرة الهامشية غامضة فقط، ولكنها أيضا - عن غير قصد - تطيل أمد العمليات الخطابية «المنتجة» للذوات التي تمر بالخبرة.

ما الذي يمكن أن يتبقى، بعد نقد سكوت، من مشروع الكتابة والقراءة والدفاع عن سرديات الخبرة الهامشية؟ استجاب البعض لسكوت من خلال الموافقة على نقدها للسرد الإمبيريقى؛ لكنهم يعتبرون أن العديد من سرديات الخبرة الهامشية في الآونة الأخيرة ليست إمبيريقية. مثلا المؤرخة الاجتماعية إليني فاريكاس E. Varikas تستشهد بتاريخ نسوي يسرد خبرة النساء، وكذلك تحلل العمليات الثقافية التي تتم عن طريق بناء تعريفات الجنوسة. تتحدث فاريكاس عن نقاط كثيرة وهي تبدي ملاحظاتها بشأن نقد سكوت الذي يغطي تواريخ الخبرة، وأنه «يخاطر

بإلقاء الطفل مع مياه الاستحمام» (1995، 99) (7). وفي سياق مختلف، تجاهر إليزابيث ويد أيضا باهتمامها بـ «إنقاذ» سرديات معينة للخبرة. تقول ويد إنه على الرغم من الارتباط بين «الخبرة» والتصورات التقليدية للذات، فإن بعض النسويين مع هذا استخدموا الخبرة «ليس لوضع اليد على حقيقة الذات الفردية، وإنما كجهد نقدي لفضح التناقضات الأيديولوجية» (1998، xxv). توحى مثل هذه الملاحظات بأن سكوت جعلت ثقب شباكها واسعة جدا، وتعمم الحكم بأن جميع قصص الخبرة وضعية، وتتغاضى عن التفرقة بين النصوص الإمبيريقية وغير الإمبيريقية.

إنني أتفق مع الجهود الرامية إلى الحد من نطاق الاتهامات التي توجهها سكوت، لتقتصر على نصوص إمبيريقية معينة. ومع هذا أعتقد أيضا أن نقد سكوت يمثل تحديا أبعد لأنصار سرديات الخبرة الهامشية. تعمم سكوت - بسهولة - حكما بأن أمثال هذه السرديات جميعها إمبيريقية، وهذا ما يدحضه ظاهرة إعاقة القراءة الفعالة حتى للنصوص غير الإمبيريقية؛ أي غياب نظرية في الخبرة مؤاتية لما تعبر عنه سرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء. ومن دون مثل هذا الاعتبار للخبرة وللسرد، ستستمر قراءة وتقييم مثل هذه السرديات في حدود استشكالية هي إمبيريقية (8). إذن يعوزنا بعد نقد سكوت أن نوضح: سرديات الخبرة الهامشية الأكثر تعقيدا، كيف تعالج الخبرة على وجه التحديد، فإذا لم تكن هذه السرديات أدلة، فكيف نقرأها وندافع عنها من دون الالتجاء إلى «إكمال صورة» إستمولوجيا إمبيريقية؟

حدود «الخبرة»، بعد - البنيوية

لكي نجيب عن هذه الأسئلة يعوزنا تعيين حدود مفهوم سكوت «بعد البنيوي» للخبرة، لكي يكون متجها صوب هذه المسائل. ومما لا شك فيه، أن سكوت تشير إلى مجالات مثمرة للبحث التاريخي. وعن طريق إكساب الدلالة للغة بوصفها ميدانا تخضع فيه المعاني للتداول وتبني، فإنها توجه انتباهنا نحو الاستعارات، والمقابلات، والاستثناءات التي عن طريقها تكتسب تمثيلات الخبرة مغزاها (بالنسبة إلى الذوات التي تمر بالخبرة

وبالنسبة إلى المنظرين)، وعن طريقها يجري اعتبار بعض الأشياء (دون سواها) كخبرة. وإذا كانت سكوت تعيننا على اقتفاء خطى «الخبرة» وصولاً إلى بعض العمليات الأيديولوجية الكامنة وراءها، فإن مقاربتها - على الرغم من ذلك - تصبح محاكاة بالإشكاليات حين تؤخذ بوصفها «تعريفاً لـ «الخبرة» التي تمارس فعلها عند المؤرخين» (Scott 1991، 773n). حين تُعرّف سكوت الخبرة بأنها ظاهرة إبستمولوجية قابلة للتحليل في حدود الآليات البلاغية، فإنها بهذا تغادر زمرة المؤرخين من دون أدنى فكرة عن الوجود الذاتي المتميز عن تمثيلات الوجود. والواقع أن سكوت في جهودها لـ «رفض الفصل بين «الخبرة» واللغة» (Scott 1991، 793) تحذف التمييز بين الاثنتين، إذ تتقوض دعائم الخبرة لتهوي في قلب اللغة. وفي خاتمة المطاف، تشكل المقاربة الإمبريقية للخبرة، ومقاربة سكوت بعد - البنيوية قطبي موقفين متقابلين. الموقف الإمبريقي يفترض أننا من خلال الخبرة نستطيع الولوج إلى واقع يسبق الخطاب؛ أما الموقف بعد - البنيوي فيفترض أن بحوثنا لا يمكن أن تتجاوز حدود الخطاب، فكل ما نستطيعه هو تحليل آليات الخطاب. تنتقد سكوت المقاربة الإمبريقية عن حق، بيد أن مقاربتها هي الأخرى لها حدودها. وحين تساوي بين الخبرة وتمثيلات الخبرة، تغفل الدور الذي تلعبه الخبرة الذاتية في دفع وتشكيل ما يتداخل مع ممارسة التمثيلات.

مشكلات الخبرة بعد - البنيوية مع سكوت تبرز على السطح في محاولتها لإعادة قراءة دلاني من هذا المنطلق. في القراءة الثانية، تعرّف تأكيد دورة المياه لدلاني على هويته المثلية بأن هذا «حدث خطابي»؛ أي أنه ليس كشف النقاب عن ذاته الحقيقية بل «إبدال تأويل بآخر» (Scott 1991، 794). ومهما يكن من أمر هذه النظرية فإنها لا تتلاءم مع ما تسفر عنه فعلاً عناية سكوت المكثفة بآليات الخطاب. وعلى الرغم من أن سكوت لا تضع تنظيراً لهذا، فإن قراءتها الثانية تشير إلى علاقات بين خبرة دلاني وكتابته، علاقات مناقضة لذاتها، كل منها مُعَدِّ للآخر. إنها علاقات تجعل هذا النص أكثر من مجرد نتاج خطابي في خضم النتاجات الخطابية الأخرى. في تلك القراءة نجد تناقضا لا حل له يكشف

عن عدم قدرة سكوت على مواجهة مضامين قراءة أخرى لها. من ناحية، تؤكد سكوت أن خبرة دلاني في «دورة المياه» الخاصة به تتبني في تأويله للحدث. الإشارة إلى دورة المياه بضوء أزرق قائم لا تعني شيئاً، وهي تقول إن ما يسميه دلاني رؤيته هو في واقع الأمر تأويل لانكسارات الضوء الأزرق المتكررة، وهو تأويل يغذيه خطاب مطروح عن المثلية الجنسية. من الناحية الأخرى، يتضمن تفسيرها مع ذلك خبرة متميزة عن اللغة تدفع دلاني إلى تفضيل أشكال معينة من الخطاب دون سواها، وأن يستخدم ذلك الخطاب بطريقة إبداعية واعية بذاتها. فهي تلاحظ، مثلاً، أن «صفاء إدراك الذات» عند دلاني مكّنه من أن يجعل من دورة المياه إعادة تأويل لهويته المثلية (Scott 1991، 794). علاوة على هذا، تشير سكوت إلى أن خبرة دلاني الخاصة تدفع إلى استجابات تصنيفات اجتماعية كانت حاسمة في كتابته الإبداعية؛ في هذه التأملات يجد دلاني أن «التصنيفات الاجتماعية المتاحة لا تكفي قصت[ه]» (* (Scott 1991، 795).

إعادة قراءة سكوت لدلاني تخلف وراءها هذه المفارقة: انبنت خبرة دلاني إبان تأويله للخبرة، بيد أن خبراته وتأملاته في هذه الخبرات كانت دليلاً هادياً لهذا التأويل. حين تصف سكوت المذكرات بأنها «منتج خطابي للمعرفة بالذات»، فإنها تعترف بأحد جانبي المفارقة، وهو الدور البنائي للغة. ولكنها تتغاضى عن الخبرة التي مكّنت دلاني من استخدام اللغة بالطريقة المعينة التي اتبعها. عدم عناية سكوت بالخبرة الدافعة وانصرافها عنها دليل على إخفاقها في تنضيد «صفاء الإدراك الذاتي» أو تفسير العلاقة بين صفاء الإدراك الذاتي لدلاني وبين كتابته. ومن دون الاهتمام بهذه العلاقات، لا تستطيع سكوت أن تميز قيمة النص عن التمثيلات الأخرى لهوية المثلي أو للثورة الجنسية؛ فالأمر لا يعدو أن يكون «إحلال تأويل محل آخر».

ولئن كانت سكوت تومئ إلى دور الخبرة في إعادة صياغة دلاني لهويته في كتابته، فإنها لا تواجه الخبرة بشكل كامل أبداً، وذلك لأن «الخبرة» في نظريتها لا تعدو أن تكون مرآة لأشكال الخطاب المتاحة (سواء أكان

(* هذه الأقواس التي تؤكد الضمير من وضع الكاتبة.

خطابا سائدا أو معارضا)، ولا يوجد ما يتجاوز هذا. ومن المفارقات أن مثل هذه النظرية تعكس أمر الامتياز الإمبريقي للخبرة الذاتية ليعلو على اللغة فقط لكي تستبقي بنيتها أحادية البعد التي توجهها الرؤية. اللقطة الثاقبة لسكوت هي أن الرؤية ليست اتصالا مباشرا بالعالم الخارجي، بل دائما تتورط فيها مقولات الخطاب؛ غير أنها تظل تعتبر «النظرة» إلى العالم (التي نفهمها الآن بوصفها تنبسي أيديولوجيا) هي كل ما هي الخبرة. والواقع أن الخبرة عند سكوت هي ما أطلقت عليه هاردنغ «الوعي التلقائي»: وعي المرء بما لديه من «خبرة فردية» قبل أي تأمل لتلك الخبرة، أو أي نظير في البنية الاجتماعية لهوية المرء (Harding 1991، 269، 295، 287). وكما تقترح هاردنغ، لا نستطيع أن نقول عن هذه الخبرة إنها «فورية»، لأن النصوص الثقافية المهيمنة تتوغل فيها بأسرها. ومع هذا، هي تلقائية، لأنها خبرة يمر بها المرء كما لو كانت رؤية فورية لحياة المرء وللعالم. الإمبريقيون يجعلون هذا الوعي التلقائي المدرك أمرا طبيعيا؛ وتعترف سكوت بهذا بوصفه قد تشكل قبلا بفعل المبادئ الخطابية. وعلى الرغم من هذا، كلاهما - الوعي والخطاب - يفرغ الخبرة من مضمونها. والحق أن هذا هو ما يجعل سكوت غير معنية بالتمييز بين الخبرة واللغة؛ في رؤيتها، لا يمكن أن تكون الخبرة سوى هذا الذي يكون المرء قادرا على تصوره بفعل التصنيفات الرمزية، وبالتالي قادرا على أن «يراه».

وكذلك نجد معلما على تضيق سكوت غير المقصود لمجال الخبرة في إشارتها الواحدة والوحيدة إلى مجال الخبرة بأعماق الجسد وأحشائه، وبالتالي إهمال هذه الخبرة. ولو كانت قد تصدت لهذا المجال الأخير، لكان لها أن تواجه جوانب من الخبرة، لعلها جوانب لا تتفصم تماما عن اشتباكها باللغة، غير أنها مع هذا جوانب لا تتوسط فيها اللغة، مثلما تتوسط في الإدراك، بالطريقة نفسها أو بالدرجة نفسها⁽⁹⁾. عدم عناية سكوت بالخبرة بأعماق الجسد وأحشائه عرض من أعراض اختزالها طبقات عديدة من الخبرة في «رؤية» تلقائية.

مما لا شك فيه أن سكوت عنيت بإمكان «الرؤية بأشكال مختلفة». ومع افتقارها إلى مفهوم للخبرة متميز عن الخطاب، تظل غير قادرة

على تفسير المنابع المتجددة لخلق أو دفع أشكال متعارضة من الخطاب. ويتسطيح الخبرة لتغدو إدراكا انبني بفعل الخطاب، لا يمكن لسكوت إلا الإقرار بطريقتين لا ثالثة لهما لمعالجة الخبرة: إما العرض الإمبيرقي الساذج للخبرة بوصفها دليلا، وإما التحليل للغة التي عرض بها الآخرون خبراتهم (تحليلا يُشَيِّ اللغة). المشروع النقدي الوحيد هنا هو تحليل المنظرين للغة. غير أن قراءة سكوت الخاصة لدلاني تشير إلى نص لا يتلاءم مع أي من هذين التصنيفين، بل هو تحليل يمارس فعله داخل التوتر بين الكتابة والخبرة ويستجيب بشكل خلاق لهذا التوتر.

إعادة قراءة الخبرة

إذا كان لنا أن ندرك الإمكانيات النقدية للسرديات غير الإمبيريقية للخبرة من قبيل سردية دلاني، فإننا نحتاج إلى مفهوم مختلف للخبرة، مفهوم لا يعالج الخبرة بوصفها دليلا لا يرقى إليه شك، ومع هذا يعترف بالخبرة كمصدر للتأمل النقدي. يجب علينا أيضا أن نتجه مقاصدنا صوب العلاقات المتبادلة بين الخبرة والكتابة، على ألا نعالجها كظاهرتين متناظرتين بسيطتين، بل كظاهرتين تظل كل منهما معلمة للأخرى. وإني لأجد تخطيطا عاما لمثل هذا المفهوم للخبرة في تعليقات موهانتي على الكتابات النسوية في العالم الثالث. موهانتي مثل سكوت، تنتقد سرديات «الخبرة النسائية» التي تفضي في فحص العمليات الثقافية التي تضي الجنوسة على الخبرات وعلى الهويات. ولكن في حين ترفض موهانتي التصورات التي تضي التجانس على الهوية والالتجاء الوضعي للخبرة، فإنها تعترف بأن أقاصيص الخبرة كانت حيوية في الواقع التاريخي النسوي في العالم الثالث. وإذ تعني موهانتي بالانشغال بتلك الاتجاهات النسوية، فإنها لا تعمل على إقصاء سرد الخبرة بوصفه «غير صحيح من الناحية الإبستمولوجية»، وتفتتح تحليل الخطاب من حيث إن هذا هو المقاربة النقدية الوحيدة للخبرة. وبدلا من إقصاء سرد الخبرة، تتفحص موهانتي القوة الكامنة في تلك الأقاصيص عن الحياة والشهادات و«التاريخ الآتي من أسفل»، والتي ساهمت في الواقع التاريخي النسوي الراديكالي.

وعلاوة على تركيز موهانتي على سرديات الخبرة الهامشية الأكثر فاعلية (كمقابلة للخبرة الأكثر استشكالا)، فإنها تذهب إلى أبعد مما ذهبت سكوت بشأن جانبين أساسيين. أولهما، لا تتناول موهانتي دور الممارسات الخطابية في تشكيل الذاتيات فقط؛ بل تفحص أيضا كيف يمكن تمكين الذات كمتخدمين للغات ومنتجين للمعرفة. وثانيا، لا تنظر موهانتي فقط إلى الهويات الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية، كالبطيريركية، في حدود أشكال الخطاب المحلي؛ بل أيضا تضع هذه الأشكال من الخطاب في موقعها داخل تحليل سياسي - اقتصادي عالمي. إنه تقديرها لقيمة تأثيرات أشكال الخطاب المحلي، وعن طريق الربط بين هذا وبين عناية بالفاعلية الخطابية في المنظور العالمي، تحدد موهانتي العلاقات بين الخبرة والكتابة والنضال النسوي، وهي العلاقات التي أغفلتها سكوت.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الكتابة ووعي المعارضة، مثلا، فإن سكوت تخبرنا بنصف الحكاية: تشرح كيف أن الكتابة أدائية للهوية. وإذا كان لنا أن نفهم، مع هذا، كيف تستطيع النساء، عن قصد وبإستراتيجية، أن يُعَدن تأويل حيواتهن، فعلينا أن نفحص أيضا المصادر الذاتية لتتبع أشكال الخطاب المعارض. بمنتهى الدقة تطرح موهانتي شكل مقدمات هذه المدخلات الذاتية لإعادة صياغة الهوية كتابة، لأنها تطرح لب موضوع العملية الإبداعية في النصوص الأقوى التي تجعلها مستطبعة ترجمة الخبرة إلى وعي سياسي راديكالي. وإذ تعيد موهانتي القيمة إلى هذا العمل الإبداعي، فإنها لا تزعم أن خبرة المهمشين لا يعوزها إلا التعبير عنها أو كشفها. وبدلا من هذا، تحاج بأن الجهود المبذولة لتذكر وإعادة سرد خبرات الحياة اليومية للهيمنة وللمقاومة، وإرساء هذه الخبرات في علاقة مع ظواهر تاريخية أوسع نطاقا، يمكنها أن تسهم في وعي معارض هو أكثر من مجرد حالة مخالفة⁽¹⁰⁾ (Mohanty 1991a, 34 - 39).

تحدد موهانتي مقال غلوريا أنزالدوا عن «وعي المستتيزة» بأنه حالة نموذجية لنوع راديكالي من إعادة صياغة الذات كتابة، وهو نوع ممكن حين «نعيد النظر ونتذكر ونستخدم علاقاتنا المعيشة كأساس للمعرفة» (Mohanty 1991a, 34). وعلى الرغم من أن موهانتي تركز على إنجاز

آنزالدوا، أي على إفصاحها عن وعي المستيزة غير المزدوج، فإن عمل آنزالدوا ذاتها يبين كيف أن هذا الوعي المستيزي يتشكل وهي تتذكر خبرات حياتية معينة وتعيد صياغتها كتابة، ولاسيما الخبرات الموجهة بالتشوش الثقافي. ولأن آنزالدوا يدفعها «الصراع الداخلي» للكتابة، فإنها تستدعي منابع معاناتها؛ مثلاً أنها أمريكية، ومع هذا ترى بخص قيمة فنونها ولفتها بوصفها «غير أمريكية»؛ ترى أباه يقضي نحبه من وطأة العمل كعامل زراعي في أراضٍ هي أصلاً هندية؛ وتواجه التحيز لجنس الذكور من أولئك الذين يشاركونها لغتها وثقافتها (Anzaldúa 1988, 372, 382, 377-79, 1990b, 203-08; 1990a, 39-37). إن توتر آنزالدوا العاطفي آتٍ من كونها ذات ثقافة ثلاثية في بلد يضع «الأمريكي» في مواجهة «المكسيكي»، وأنها أنثى في شعب يضع المرأة بين البشر المنقوصين، وهذا يمثل شهادة على دعوى روزماري هنيسي بأن عدم تساوق الأيديولوجيات الحاكمة هو «صميم نسيج الواقع المعيش لنساء كثيرات» (Hennessy 1993b, 27). وعلى قدر ما تستكشف آنزالدوا الروابط بين محاولاتها الشخصية والتناقض بين الوجود «الأمريكي/ المكسيكي»، فلن تفيد خبراتها فقط كدليل على القمع، بل أيضاً كنقطة انطلاق لإعادة سرد «مكسيكية/ أمريكية» راديكالية. مثلاً، سرديتها تصنع إشكالية بناء هويتها الواصلة من حيث هي مجرد إضافة لـ «الأمريكية»، فهي «أقلية» يتم تعريفها في حدود مجردة، تصور تعددي عن الاختلاف. ولهذا يفسح مجال لإعادة توصيف وعيها بالمناطق الحدودية كجزء لا يتجزأ من أمريكا، جزء يضم معارف لها قيمتها في الاستجابة للصراعات الثقافية. هذه القراءة الموهانتي تستلهم اقتراحات آنزالدوا بأن خبرة الحياة اليومية لا تتشكل بفعل خطابات الهيمنة فقط، بل أيضاً تتطوي على عناصر مقاومة لمثل هذه الخطابات؛ وهي عناصر حين يتم سردها وفقاً لاستراتيجية معينة سوف تتحدى الأيديولوجيات التي تعمل على تطبيع التنظيمات الاجتماعية والهويات. مثل هذا التصور للخبرة - الخبرة، بوصفها مورداً لمواجهة وإعادة سرد القوى المعقدة التي تكون الخبرة - يتيح لنا أن نعود إلى نص دلاني وأن نظفر بتفهم أفضل لما لا نستطيع

سكوت أن تصفه إلا وصفا مبهما بأنه «صفاء الإدراك الذاتي» عند دلاني. وإذا قرأنا بحث دلاني للتوترات التي تمر بخبرته وتدفع إلى الاستجابات الإبداعية، فسنلاحظ حينئذ محاولة دلاني الثابتة لإيصال عدم الارتياح الذي يمر بخبرته مع التسميات التصنيفية «مثلي» «أسود» «فنان»، وفي غضون هذا نتعرف أيضا على تأثير تلك المقولات في تشكيل حياته. وفي فقرة لا تختلف عن نبذة أنزالدوا بشأن الاضطراب الثقافي الذي يمر بخبرتها، يصف دلاني استياءه من اللفة التي تعرف حياته الجنسية بأنها انحراف ومشكلة «خاصة» (Delany 1988، 248). لا تقتصر استجابته لهذا على تقديم ذات أصيلة سابقة على الخطاب بل يطرح أيضا مقولات ملائمة للهوية تبلور الإشكاليات في تلك المقولات التي أصبحت منزلتها طبيعية ويجري «التسليم» بدلالتها.

تغدو هذه المقاربة درامية بفعل مقابلة أجراها دلاني كمريض نفسي. يبدأ دلاني بالإقرار بأنه مثلي وأسود ومتزوج وكاتب. ومع هذا يقاوم جعل هذه المقولات تصنيفا له ويقاوم طرح حلول سهلة للطريقة التي ينبغي أن يُعامل بها، لأنه في سرده الواصل لمنابع قلقه يقاطع منطق أشكال الخطاب الراهن حول المثلية: مصاعب استحضار علاقاته المثلية في بنيات اجتماعية تحظى باتفاق أعلى، مشكلة التوازن بين هذه العلاقات وبين زواجه (وقد كان هذا الزواج، بالنسبة إلى مارلين زوجته، هو المهرب الوحيد المتاح لها لتفد من الوصاية القانونية لأمها) والتأليف المطلوبة لكي يصنع معيشته من فعل ما يود أن يفعله، وما عليه كراو لما يكتبه لمستمع أبيض نزاع إلى الجنس الآخر (Delany 1988، 249). لا يمكن شرح هذه المشكلات عن طريق وصف خصائص جوانية من قبيل «مثليته». الأخرى أنها دالة على علاقات دلاني التعددية إذ إن هذه العلاقات تكيفها وتقيدها المؤسسات الاجتماعية والسياسة التي تحكم الحياة الجنسية والحياة الاقتصادية.

إذن، يتحدى دلاني من خلال روايته لقصته دعائم أساسية في خطاباتها الجنسية، ومن بينها جعل الأدوار الجنسية ذات ماهيات ثابتة وتقاسيم حياتها الجنسية والاقتصادية. مقابلة زلات الطبيب الثابتة، ويسميه «طبيب دلاني»، توضح كيف أن هذا الفعل يمثل تمكينا لدلاني بوصفه

فاعلا وبوصفه عارفاً. دلاني مثل آنزالدوا، يفصح عن أن إعادة سرد قصة المرء التي تكمن وراءها خبرة مؤسَّسة بهذه الطريقة لا تتطلب معرفة كاملة بالذات، أو تحليلاً اجتماعياً شاملاً. إنها لا تتطلب إلا الشجاعة على مواجهة «القوى التي ترمي بثقلها على خيارات المرء وأفعاله»، والمبادرة بالإسهام في الحدود التي تتمثل فيها هذه القوى⁽¹¹⁾.

وتساعدنا شروح موهانتى للوعي المعارض على التظير لهذه الفاعلية الخطائية المدفوعة بالخبرة. وفضلاً عن هذا، تفك موهانتى الاشتباك بين مفهوم الخبرة وبين التصورات الاستشكالية للفرد المنفصل ذي الخصوصية. وفي محاولة سكوت لتقادي تطبيع الفرد المنعزل، فإنها تتجنب أي سرد للخبرة. على أي حال، تقترح موهانتى أن الطريقة البارعة لاندراج الصراعات الشخصية في سياقات بفعل السرديات يمكنها أن تسهم في الوعي الجمعي الذي يؤدي إلى إزاحة التعارض بين الحياة الخاصة والحياة العامة. مثلاً، تصف موهانتى كيف أن أقاصيص الحياة في جامايكا التي جمعها أونرفورد سميث H. F. Smith تفرس وعياً سياسياً، من خلال سرد أفعال الحياة اليومية للمقاومة والترميز لها في صور شعرية. بهذه الطريقة تمنح الأقاصيص مجتمعا المحلي أشكالاً تصويرية وسردية لكي تذكر تاريخاً من النضال خضع للرقابة في السرديات الاستعمارية، وهو تاريخ ما فعله النضال في «وقت السلم» وفي الحياة اليومية، إنه تاريخ يقاوم المفاهيم المسلم بها عن الفعل السياسي (Mohanty 1991a, 35). لا يقتصر أمر مثل هذه النصوص على مجرد إعلاء ما هو شخصي فوق ما هو سياسي. الأخرى أنها تعيد صياغة «الخبرة الشخصية» كتابة بوصفها جزءاً من نضال مشترك، وفي غضون هذا تسهم مثل هذه النصوص في الذاكرة الجمعية التي تشد أزر المجتمع المحلي السياسي. على هذا النحو توعد تعليقات موهانتى بأن المعرفة النقدية والوعي السياسي لا ينبعان بشكل أوتوماتيكي من المعيشة في موضع اجتماعي مهمش؛ إنهما لا يتصاعدان إلا مع النضال ضد القهر، عندما يشتمل هذا النضال على فعل التذكر وإعادة سرد خبرات مبهمة بشأن مقاومة قواعد اجتماعية وثقافية، أو التوتر معها. ليست مثل هذه الخبرات شفيفة أو

سابقة على اللغة، لأنها تحوي تناقضات وتتشكل في رد فعل على صور شعرية وأقاصيص تسلم بها الثقافة. ومن ثم، ليس سرد مثل هذه الخبرة محض تقرير عن وعي تلقائي. بل على العكس، إن سردها ينطوي على إعادة النظر والإفصاح مجددا عن ذكريات غامضة، كثيرا ما تكون موجعة، وعلى إقامة الاتصالات بين تلك الذكريات وبين الكفاح الجمعي. استبصار موهانتي هو أن هذه العملية الإبداعية الشاقة لتذكر خبرة معيشة وإعادة معاشتها وإعادة تأويلها في سياق جمعي - وليس مجرد «إحلال تأويل محل آخر» - إنما هي عملية تنقل الخبرة، وتمكّن المرء من أن يطالب بالذاتية وأن يحدد أشكال الكفاح المعارضة.

الخبرة والواقع، العابر للقوميات

منظور موهانتي العولي حاسم أيضا في تجاوزه لما ذهبت إليه سكوت من اختزال للخبرة لتكون نتيجة للخطاب. حين تعرّف سكوت الخبرة بأنها ظاهرة إبستمولوجية تتشكل بفعل ممارسات الخطاب المحلي، فإنها تجرد ممارسات المعرفة من المنظومات الاقتصادية والثقافية الأوسع التي تدور فيها المعرفة⁽¹²⁾. من المؤكد أن سكوت تقصد إلى «تحديد موقع اللغة وإدراجها في سياق»، وتعترف أحيانا بأن الممارسات الخطابية تدعم «واقعا» فائقا للخطاب وتتدعم به (1991، 783، 795). وعلى أي حال، تتوقف سكوت هنية لتعين ماذا يكونه أن «نحدد وضع» لغة ما في علاقتها بـ «واقع» وأن «ندرجها في سياق هذا الواقع»، أو ندرجها في تفسير سكوت لكل ما تكتله تحت عنوان واقع. وهي إذ تترك هذا العالم المتجاوز للخطاب غامضا، فإنها تستطيع استبعاد أي محاولة لربط الخبرة أو الوعي بموضع اجتماعي تحددت بنيته⁽¹³⁾، تستبدها بوصفها «وضعية». وعلى العكس من هذا، تقرأ موهانتي نصوصا من حيث علاقتها بأشكال من الكفاح مرت بالخبرة وتضع هذه الأشكال الكفاحية في موضعها داخل تحليل عولي. إن «النسوية العابرة للقوميات» عند موهانتي ليست مجرد مذهب دولي يأخذ في اعتباره الاختلافات بين النساء بمغزى مجرد للتعددية ويفترض بطيريركية تعني شيئا واحدا للنساء جميعا. وبدلا من هذا، تخاطب العولية

عند موهانتى العمليات الاجتماعية والسياسية العينية التي تعبر الحدود القومية وتؤثر في مُركب من العلاقات التراتبية بين وداخل مجتمعات محلية تعينت من الناحية التاريخية. من هذا المنطلق، ترى موهانتى أن الاقتصاد العولمي، بما فيه من هيئات عابرة للقوميات، وقابلية رأس المال للانتقال، وتقسيم دولي للعمل، قد فاقم من أمر التراتبات الهرمية للعرق والطبقة والجنس والجنوسة (حتى إن كان لها تراتبات أخرى أبعد وأكثر تعقيدا). ترى موهانتى أن العلاقات العولية للعمل والملكية وتحكم الدولة (كما تبين نصوص أنزالدوا ودلاني) تؤثر تأثيرا عميقا على خيارات الحياة اليومية للناس ومصالحهم - حتى لو كانت هذه العلاقات لا يراها الناس وحتى لو كانت لا تحدد الطبيعة الماهوية للناس.

وأيضاً جادل منظرون نسويون آخرون، من بينهم هاردنغ وهنيسي ودروثي سميث، مجادلة قوية الحجة للاعتراف بمركب للتهميش تحدد، من حيث البنية وللتعريف بإمكانية جذرية لدراسة الخبرة المهمشة - ولو حتى في سياق هويات شكلها الخطاب. أولئك المنظرون مثل موهانتى يرفعون قيمة سرديات الخبرة الهامشية، ليس لأن الخبرة تزودنا بمنفذ مباشر نحو الحقيقة، أو (من الحد الأقصى المقابل) لأن «اللغة لهي في موقع المشرّع للتاريخ» (أضفنا تأكيدا، 1991، 793، Scott)، بل لأن الكتابة التي تتحو نحو الخبرة تطرح في قلب المناقشات العامة تلك التساؤلات والاهتمامات المستبعدة في الأيديولوجيات المهيمنة، وهي أيديولوجيات تدعمها التراتبات الهرمية السياسية والاقتصادية، وتدعم بها.

تطوير موهانتى لتلك الحجة يقدم استجابة فعالة بشكل خاص لنقد سكوت. وعن طريق جعل العمل الإبداعي دالا على المطلوب، العمل الإبداعي الذي يجعل الخبرة متاحة للنقاش، وعن طريق إرساء وضع هذا العمل داخل دراستها للمؤسسات الاجتماعية العابرة للحدود، تبين موهانتى كيف أن السرديات التي نحسبها في عداد الخبرات المتميزة تاريخيا للمهيمنة وللمقاومة لا يعوزها (كما تزعم سكوت) أن تقتصر على أن تضيف إلى سرديات معطاء فئة جديدة من الموضوعات المنتجة أيديولوجيا. بل على العكس، مثل هذه الكتابة يمكن أن تساعد النساء على مواجهة أشكال

متعددة من القمع - أشكال من القمع تعززها قوى منظمة على مستوى العالم - تساعدن على تطوير استبصارات وفاعلية ضروريتين لمقاومة تلك القوى.

مثلاً، تحليل موهانتي، برفقة جاكى ألكسندر، لـ «البعث التربوي للاستعمارية» يشير إلى دور حاسم للكتابة ذات المنحى نحو الخبرة في مقاومة الاستعمارية الجديدة. تبعا لموهانتي وألكسندر، ممارسات المعرفة تدعم علاقات استعبادية عن طريق تمثل أناس معينين بطريقة تشيهم وتحط من آدميتهم (Alexander and Mohanty 1997، xxviii). وعلى وجه التعميم، تميل مثل هذه الممارسات المعرفية إلى أن ترتد نساء العالم الثالث ليكن ضحايا أو تابعات، وهذا يُمكن الممارسات السياسية والثقافية من مزاوله الهيمنة على أجساد هؤلاء النساء وعلى منزعهن الجنسي (Alexander and Mohanty 1997، xxiii-xxiv). تشارك المنح الدراسية (حتى لو كان عن غير قصد) في هذه «الاستعمارية الخطائية» حين تدعي سلطة الحديث باسم فئة معينة، وتقمع عدم التجانس في هذه الفئة لكي تجعل البشر مطابقين لتصنيفات اجتماعية دقيقة أنيقة، أو تداري التاريخ والسياسات الثاوية في تعريف هوية الفئة (54 - 52 Mohanty 1991b). ويبقى هذا الاستعمار الثقافي، حتى بعد تفكك الاستعمار السياسي، ليمنع النسويين الإنجليز والقوميين المناهضين للاستعمارية ونساء العالم الثالث أنفسهن من الاعتراف بالقوة الفاعلة للنساء. في هذا السياق، نجد فرضية الوعي بالذات لنساء العالم الثالث التي ينبع عنها مسؤوليتهن عن كيفية تمثيل هوياتهن وتاريخهن، وإن هذا لفعل من الأفعال السياسية، وهو فعل - بعيدا عن أي وهم - ضروري بالنسبة إليهن ليبدأن في تعريف شروط حيواتهن الخاصة.

أما استبصار موهانتي الأبعد فهو أن سرديات الخبرة الهامشية يمكن أن تكون أداة فعالة لنساء العالم الثالث؛ لتأكيد ما يقمن به من فاعلية سياسية ومعرفية - حتى حين تحدي تصورات التثوير عن الذات الموحدة المستقلة. هذه التصورات بالنسبة إلى موهانتي خبيثة لأنها تتجاهل الطرق التي تتشكل بها ذاتية الأنا داخل علاقات اجتماعية متعددة والقوة الفاعلة

لا تفتتم إلا من خلال النضال السياسي. وعلى أي حال تختلف موهانتي عن سكوت في أنها لا تقتصر على كشف حقيقة مفاهيم الحداثيين للقوة الفاعلة، بل تستكشف كيف يمكن إعادة تعريف القوة النسوية الفاعلة في العالم الثالث في إطار الائتلافات التي تهب القدرة على التمكين التاريخي الفعلي. وفي السياق الراهن لتراتبات القوة العابرة للقوميات، كما تزعم موهانتي، تتطلب القوة السياسية الفعالة تحالفات عابرة للطبقة والعرق والحدود القومية (Mohanty 1991a, 2 - 4; Alexander and Mohanty 1997, xvii-xx, xl-xli). وفضلا عن هذا، إذا رُمنّا إعادة النظر في ذاتية الأنا في هذه الحدود التعددية الجمعية، لا نستطيع الاقتصار على إقرار هويات متشظية؛ يعوزنا أن نأخذ في الحسبان صور النضال المتعينة تاريخيا للبشر المهمشين. وتأخذ موهانتي في الاعتبار إعادة سرد «المستيزة» عند أنزالدوا كمثال نموذجي لهوية «تولدت في التاريخ وفي الجغرافيا» (Mohanty 1991a, 37). وعي المستيزة عند أنزالدوا يستجيب للموقف المعين للمكسيكيين ذوي الدماء المختلطة الذين يحيون في أرض كانت إسبانيا تحتلها في يوم من الأيام، ثم سلبتها الولايات المتحدة من المكسيك فيما بعد. ولأن وعي المستيزة ينشأ عن الانشغال بهذا التاريخ - وهو تاريخ لتواطؤ ثقافي، لاختلاط الجينات، لانحيازات وإجحاف داخل مجتمعات محلية كانت هي ذاتها ضحية للانحياز والإجحاف، وتاريخ لأشكال متداخلة من الكفاح - فإنه ينطوي على هوية قائمة على أهداف مشتركة، بدلا من أن تقوم على ماهية مشتركة (Anzaldúa 1990b, 380-85). هوية المستيزية المتجذرة ماديا، تمكّنها من العمل في تحالف مع سكان أمريكا الأصليين ومع المكسيكيين والأمريكيات الأفارقة، بل حتى مع الذكور والبيض الذين يسيرون على خطى «ريادتنا» (Anzaldúa 1990b, 384).

حين تصدر كتابات إعادة صياغة الهوية عن خبرة متجذرة وتتحدى الاستعمارية الخطابية، وتوعز بأشكال من التضامن عابر للحدود وللثقافات، فإن هذه السرديات تؤكد القدرة الاستراتيجية على تعيين المواقف الاجتماعية واحتوائها والتبديل بينها. وإذ تفعل هذا، فإنها لا

تعود مجرد إعادة سرد الماضي، بل أيضا تحدد الموضوع التاريخي الذي ينطلق منه مخيال بمستقبل مختلف. ربما نستطيع القول إن الأقايصص التي تأخذ في حسابها أن تتشر التناقض أمام العامة، أن تتشر جوانب ظلت حتى الوقت المعني مسكوتا عنها، إنما هي أقايصص «بين الماضي والمستقبل»، وبالمعنى الذي تقصده أرندت: أقايصص تقف على أرضية في العالم الذي ورثناه عن الماضي؛ غير أنها بتقديمها منظورا إبداعيا مستجدا للماضي، إنما تثري خبرتنا بالحاضر، وتقاطع بهذا زخما يبدو منطلقا من التاريخ، وتمكنا من تصور بدائل للمستقبل والعمل المتجه صوبها⁽¹⁴⁾. على هذا النحو تربط آنزالدوا بين وعي المستيزية وإعادة كتابة أسطورة التقدم، حيث لا نفهم التقدم بلغة النقاء العرقي بل بلغة الشمولية (1990b، 377). وعلى الرغم من أنها رؤية خيالية، فإنها ليست محض يوتوبيا، لأنها تبدأ من صراعاتها اليومية بوصفها سحاوية متعددة اللغات ومن التشيكانو.

الخاتمة، أن نتعلم من الخبرة

إذ ألقى نظرة على هذا التحليل، فإنني أحيي تصور موهانتي الملمم للخبرة. إنها الخبرة التي تيسر أشكالا متعارضة من الخطاب تتألف من التوترات بين الخبرة واللفة، التوترات التي تحمل أعباءها الذات بوصفها تناقضات داخل الخبرة - تناقضات بين صور لإدراك العالم تشكلت أيديولوجيا وردود الأفعال إزاء هذه التصورات التي يجري تحمل أعبائها على مستويات نفسية وجسدية عديدة. «عدم ارتياح» دلاني إزاء الأدوار الجنسية، يشبه «الاضطراب النفسي» عند آنزالدوا، حيث يمكن للخبرة الجسدية أن تضاهي الإدراك الذي ينتظم بفعل الخطاب حين يتم تشكيلها في علاقة بهذا الأخير. لسنا في حاجة إلى التشدد في تعداد أو إعطاء الأولوية لهذه الطبقات من الخبرة لكي ندرك كثافة الخبرة وتعددتها والتوتر داخلها على وجه الخصوص، وأن هذا يجعل من الخبرة منبعا لأن «نرى» بشكل مختلف. إن السرديات التي تأخذ في حسابها هذه التوترات ليست تقارير عن الوعي التلقائي، بل هي صور إبداعية وأشكال سردية

لإعادة المجاهرة بالخبيرة بتلك الطريقة التي تجعل الصور المرئية تمكن الكاتب من مواجهة هذه التوترات التي مرت بالخبيرة بشكل بناء أكثر.

هذه التفسير للخبيرة يتيح للقراء أن يتعلموا من النصوص التي تتبع أصولها من الخبرة، بطريقة تحول دونها الإستمولوجيتان الإمبريقية وبعد - البنيوية على السواء. إذا سمح منظور إمبريقي للقراء بأن يتصدوا لهاتيك النصوص فقط بغية جمع معطيات من داخل ما هو معطى من نماذج إرشادية للسرديات، فسوف تقتصر مداخلة سكوت على تحليل سلطوي لتلك النماذج الإرشادية. وعلى العكس من هذا، نجد القراءة التي تفتدي بتصورات موهانتي للخبيرة تستطيع بلوغ العلاقات بين النصوص وبين الخبرة الخاصة بالقارئ، ونستطيع على هذا أن نسمع النص يهيب بإعادة النظر في الأفاصيل التي نحكيها عن عوالمنا الخاصة بنا.

مثلا، إذا قرأنا نصا بوصفه استجابة إبداعية لتوترات مرت بالخبيرة ولها موضعها العولمي، فسوف نستطيع - حينئذ - أن نواجه النص ليس بوصفه تمثيلا ولا بوصفه خيالا أدبيا بل بوصفه دعوة لإعادة النظر في العالم التاريخي من منظور تلك السرديات. وفي الواقع، نستطيع التعرف على مثل هذا النص بوصفه وسيلة تعين على ما أسمته هاردنغ «التفكير من موقع حيوات الآخرين»؛ أي تأويل العالم في ضوء استبصارات أولئك الذين يناضلون ضد القهر أو الاستغلال (1991 الفصول 7، 10، 11). يشير تحليل موهانتي إلى أهمية المصادر السردية التي أنتجها الإبداع في هذا المشروع. لأنه إذا كانت الخبرة معقدة ومتناقضة، ولا نستطيع صبها في تصورات إلا من خلال العمل السردى، فسوف نستطيع أن نخرج بمغزى المنظورات المختلفة في العالم التاريخي فقط إذا استطعنا أن نتخيل طرقا مختلفة لتنظيم الخبرة، وهي طرق قد تكون غريبة عن أشكال السرد الأساسية في النصوص الثقافية المهيمنة. قصص الحياة تلك، التي تناضل للإفصاح عن التناقضات التي تمر بالخبيرة وصبها في سياق، تستطيع أن تزودنا بصور شعرية وقوالب سردية تعين القراء على رؤية العالم نفسه من بؤرة مختلفة؛ وهذا يعني أن نرى عالمهم المؤلف بحساسية أعلى للعناصر التي لا تفهم داخل تاريخ محكوم بالقوة المسيطرة.

حين نمتدح بأقاصيص الخبرة بوصفها مصادر لإعادة تنظيم الخبرة، فسوف نستطيع حينئذ أن نتفادى تقارير «الإنسان الآلي» عن رؤى الآخرين، تلك التي صبت عليها هاردنغ جام النقد (1991، 291)، ونستطيع مقارنة تلك الرؤى بوصفها أطرا للعمل تيسر سبل استكشافنا نحن للعالم من منظور مختلف، لا بد أن نتحمل فيه المسؤولية بشأن أطر العمل التي اخترنا أن نستخدمها. وعطفا على هذا، حين نضع تلك السرديات في عالم السيرورات العابرة للثقافات والعابرة للحدود، سوف ندرك أن اعتبار مكان حياتنا نحن في داخل سرديات الآخرين إنما هو مسألة ملحة. أقصوصة آنزالدوا، مثلا، لا تكون في مقارنة نسوية عولية مجرد تأكيدات لاستبصارات وعي المستيضية؛ إنها أيضا تتحدى القراء الذين يستكونون إلى ثقافة مهيمنة، وذلك لكي يعيدوا النظر في هوياتهم في ضوء سرديتها، وهي سردية تحدد وضع الأنجلو - أمريكيين في علاقاتهم مع الأمريكيين الآخرين والتزاماتهم تجاههم، التي تعينت بفعل التاريخ. ومع القراءة كمصدر لاستكشاف هذا المنظور، لا يكون نص آنزالدوا خاتمة المطاف، بل نقطة انطلاق القراء لمتابعة فهم أعمق لذلك التاريخ وتلك الالتزامات.

حين نفهم سردية ما كمحاولة لحسبان التوترات في داخل الخبرة، التوترات التي تعكس أنواعا من القوة الفاعلة، أو من المجتمع المحلي أو من الوعي الذي يأبى الإفصاح عن ذاته في خطاب محكوم بالسلطة، فلسوف نرى أيضا أن النص لا يعرض معطيات واضحة بذاتها بل فقط يلمح إلى ظواهر مبتسرة. مع القراءة في ضوء هذا، يهيب بنا النص أن نسهم في استكشاف معنى تلك الظواهر. حتى مشهد دورة المياه لدلاني يدعو قراءه إلى مثل هذه المساهمة وييسر سبلها. وإذ تقدر سكوت الوضعية المزعومة في نص دلاني، تستشهد بإقراره أن الثورة الجنسية الحقيقية تتطلب «تغلغل لغة واضحة فصيحة إلى داخل المناطق الهامشية التي نستكشفها في عالم الجنس الإنساني» (Delany 1988، 175). وعلى أي حال، لا تتجه قراءة سكوت الأولى، ولا قراءتها الثانية، صوب الخاصة المميزة لهذا «التغلغل». وليس «تغلغل» دلاني تقريرا واقعيا، بل على العكس

هو إفصاح شخصي صريح وإبداعي عن شظية من الخبرة. مثلا، بتحري خطى الكلمات المُستشهد بها آنفا، نجد دلاني يسمي ما يرويه عن دورة المياه «شذرة من لقاء». إنه لا يضع تقريرا دقيقا عما يراه أو يفعله، بل فقط يشير إلى المشهد (مثلا، فورة من مائة أو أكثر). ويخبرنا بأنه «مضى قدما في غمارها».

ويقدر ما نستجيب لأسلوب دلاني الاستفزازي ذي النهايات المفتوحة، فما نجده ليس مجرد معلومات، بل تلقينات لتخيل عالم دورة المياه، وتوعية أسلوب الحياة والعلاقات العابرة لما هو شخصي التي تغدو ممكنة بفعل مؤسسات المثلي المنفتحة. أما القراء المستعِينون بسرديّة دلاني، فحين تواتيهم الشجاعة لأن يأخذوا بعين الاعتبار ظواهر تتحدى التعارض البسيط بين قاعدة النزوع إلى الجنس الآخر أو الفصل البين بين مجالي «الخاص» و«العالم»، فسوف نغدو على وعي أكثر بالانبناءات الاجتماعية لـ «الواقعي» و«الطبيعي»، وعلى رضا أقل عن الأدوار الجنسية «المسلم بها». وبذلك نكتسب فضاء خياليا لتسجيل عدم رضانا عن نماذج إرشادية (باراديمات) للهوية الجنسية ولسرد أقاصيص إضافية تتحداها.

وأخيرا، حين نقرأ سردية بوصفها استجابة لتوترات بين الخبرة واللغة، نستطيع أن نميز التوترات والالتباسات داخل النص ذاته (على سبيل المثال، ابتعاد أنزالدوا عن «الأمريكية - المكسيكية»، واحتواؤها إياها في الآن نفسه). تعكس هذه التوترات كفاح المؤلفة لمد نطاق الاستخدامات المعتادة في لغتها أو تحديها لكي تأخذ في الحسبان ظواهر تستعصي على منطقتها. على هذا النحو، تشير تلك التوترات إلى طرق تجعل لغتنا عرضة لمزيد من الاضطراب أو التعطيل. وتشير سكوت عن حق إلى أن الاضطراب إمكانيّة مفطورة في الخطاب، لأن أي خطاب هو غير محدد وتصارعه صور أخرى من الخطاب (1991، 793). وعلى أي حال، يجب علينا، لتحقيق هذا التعطيل، أن نعترف بأن ما يدفع إلى التغيرات الخطابية ليس الخطاب ذاته، بل خبرتنا بالخطاب وحسباننا لتلك الخبرة. إن عدم الارتياح للخطاب يتجاوز ما يتم تمثيله في مقولات خطابية معطاة. إنه

يتطرق إلى اللغة فقط من خلال النضال، أو من خلال إعادة النظر وتذكر التوترات بين خبرتنا ولغتنا المتلقاة، وفعل الإفصاح عن هذا باستعمال لغة ضد التيار.

تؤكد موهانتي أن «المسألة ليست «تسجيل» تاريخ نضال المرء، أو وعيه، وإنما كيف يتم تسجيلهما؟ وأن الطريقة التي نقرأ بها ونتلقى مثل هذه السجلات التاريخية وننشرها، ذات أهمية بالغة» (1991a, 34). وفي ضوء تحليلات موهانتي، اقترح واحدا من الخطوط التي ترشدنا إلى القراءة المسؤولة لأقاصيص الخبرة: ينبغي ألا نردها إلى الدليل الإمبريقي، ولا إلى مجرد بناءات بلاغية، بل يجب أن نبلغ الطرق التي تجعلها تساعدنا في تبين التناقضات في خبرتنا نحن، ويمكنها على هذا أن تيسر لنا سبلا للقول وللكتابة المعارضين أكثر وأكثر.



المواقع واللغات؛ التشيكانيات يُنظَرْنَ للمذاهب النسوية

أيذا أورتادو

أخرجت الكاتبات النسويات التشيكانيات كتابات فصيحة حقا عن ظروف النساء في مجتمعاتهن المحلية. كثيرات منهن انضمن إلى صفوف حركات سياسية مختلفة وكن مساهمات فيها. وبفعل هذه الممارسات باتت تنظيراتهن مفعمة بتأثيرات شتى جعلتهن يُماثلن المنظرات النسويات الأخريات لكن أيضا مختلفات عنهن. ويتقدم هذا المقال برؤية عامة للكتابات النسوية التشيكانية وكيف تعالج السبل الإثنية المُعَيَّنة التي يعانين فيها الاضطهاد الجنوسي لهن ولشاريعهن للتحرير.

«المذاهب النسوية التشيكانية، كهيكل من الأعمال، تتقدم بإطار نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل»

أيذا أورتادو

مقدمة

الحق أن المذاهب النسوية التشيكانية المعاصرة هي أطفال الحركات السياسية التقدمية في الولايات المتحدة الأمريكية إبان ستينيات القرن العشرين. وقد كان لحركة التشيكانيات الناشطة من أجل قضايا المرأة تاريخ طويل، الجانب الأكبر منه غير موثق⁽¹⁾ (*). على أي حال، تبدأ الكتابة المعاصرة للتشيكانيات النسويات في صلب الموضوع بقدر ملموس أواخر الستينيات، وهي معاصرة للحركة التشيكانية، وحركة حرية التعبير وحركة القوة السوداء وحركة الأمريكيين - الآسيويين وحركة الحقوق المدنية، والحركات التقدمية الأخرى في ذلك الوقت. وعلى خلاف أعضاء الحركات التقدمية الأخرى (وأغلبهم ذكور) (Martínez, 1989) ساهم العديد من النسويات التشيكانيات (كما يفعل النسويون ذوو البشرة الملونة الآخرون) في الوقت نفسه في أكثر من واحدة من تلك الحركات وذلك تحديدا بسبب انتمائهن لجماعة موصومة وتعددية من حيث الطبقة والعرق/الإثنية والجنوسة والجنس (Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1993⁽²⁾). تشيكانيات كثيرات شاركن في حركات سياسية تقدمية يحدوهن الأمل في أن تكون مسائل المرأة من مقاصد تلك الحركات - وهو توقع تقاسمته كثيرات من النساء الناشطات سياسيا إبان الستينيات. كما تشاركن أيضا في خيبة الأمل، حين اكتشفن أن رفاقهن في النضال، من الرجال والنساء معا، لا يرون الجنوسة من الضروري أن تكون مركزية في الأجندة السياسية أو أساسية في تحليلات الاضطهاد (García 1989; Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993).

تولدت مذاهب النسويات التشيكانيات عن أفعال المقاطعة، خصوصا مقاطعة حركة التشيكانيين، وذلك من أجل خلق فضاء لمقاومة النظام البطريركي بشكل عام والنظام البطريركي في جماعاتهن الخاصة الإثنية/

(*) ربما لهذا ينتاب الكاتبة هاجس توثيق كل سطر تقريبا كما سنلاحظ. وأيضا إرداف الفصل بقائمة مصادر ومراجع مطولة جدا، أطول من قائمة مصادر أي فصل آخر من فصول هذا الكتاب. [الترجمة].

العرقية (García 1989). تمثل المقاطعة، وهي رأس الحرية في المواجهة، واحدة من أقوى الوسائل التي استخدمتها النسويات التشيكانيات من أجل طرح مسألهن في الأجندة السياسية.

نسويات تشيكانيات كثيرات قاطعن كل الحركات التي شاركن فيها: إذا عملن داخل حركة التشيكانيين، فسوف يجادلن من أجل قضايا المرأة (Segura and Pesquera 1992، 78)، أما إذا عملن مع النسويات البيض فسوف يجادلن من أجل ضم قضايا الإثنية/العرق (Sandoval 1990)؛ وإذا عملن مع منظمات المرأة التشيكانية فسوف يجادلن من أجل ضم السحاقيات والمثليين (Pesquera and Segura 1993، 107). والأمر كما أوجزته كُردبًا^(*): تكتب التشيكانيات ما يعارض التمثيلات الرمزية لحركة التشيكانيين التي لم تشملهن. وتكتب التشيكانيات ما يعارض الخطاب النسوي السائد الذي يضع الجنوسة في موضع المتغير المنفصل عن متغيرات العرق والطبقة. وتكتب التشيكانيات ما يعارض الأكاديميين، سواء من التيار السائد أو من تيار ما بعد الحداثة، وهم لم يعترفوا بهن أبداً اعترافاً كاملاً كذوات وقوى فاعلة ناشطة (194، 1994). بعبارة أخرى، الخاصة المميزة للنسويات التشيكانيات هي إيجاد ما هو غائب ومستبعد ويخضن في الجدل من هذا المنطلق (Collins 1991).

كاتبات المذاهب النسوية التشيكانية ألهمهن اشتراكهن في أكثر من حركة سياسية، وهذا أفاد دراساتهن وإنتاجهن الفني بتفادي تجانس زائف عن طريق التعبير عن وضعهن كنساء ومثليات وعضوات في جماعات إثنية/عرقية وغالباً كعضوات في الطبقة العاملة (Pérez؛ Sandoval 1991). لقد تصدين لتتوعهن الداخلي وسبقن في هذا جماعات أخرى كثيرة (Zavella 1994)، تشمل حركة النساء البيض المعاصرة. بعبارة أخرى، اعترفن بأنهن مذاهب نسوية عديدة (Pesquera and Segura 1993). وفي الوقت نفسه، ارتفعت أصواتهن المقاطعة في سياق التعاون

(*) أو لعلها قرطبة Córdoba وفقاً للنطق العربي الشهير. ولكننا نحاول في هذا الفصل أن نضع الرسم باللغة العربية للأسماء الإسبانية، أي المكسيكية أيضاً، وفقاً للنطق الإسباني الذي يختلف عن النطق الإنجليزي. ولهذا أهميته لحرص الكاتبة على تأكيد الثقافة التشيكانية، ولما يهدف إليه الكتاب أصلاً من الحفاظ على قيمة التعددية الثقافية. ومرة أخرى نلفت الأنظار إلى أن اللغة صلب الهوية. [الترجمة].

والتحالف السياسي مع حركات تقدمية مختلفة، مثل المذاهب النسوية في العالم الثالث والنسوية البيضاء وحركة التشيكيانيين والحركات الاشتراكية/ الماركسية، والحركات الثورية في المقام الأول في أمريكا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي (بورتوريكو وكوبا).

يوجز المقال إسهامات النسويات التشيكيانيات، الباحثات الدارسات والكاتبات المبدعات والفنانات، في صنع تنظير للتعبية الجنوسية وإرساء أسس التحرير. لا يهدف هذا الاستعراض لجهودهن إلى أن يكون شاملا، بل يركز بصفة أولية على الكتابات في السنوات القليلة الماضية، لأنها كتابات استفادت أكثر من الدراسات النسوية وبالمثل من الدراسات التقدمية الأخرى. وأيضا تقدمت الدارسات التشيكيانيات بتحليلات رائعة للكتابات التي خرجت منذ السبعينيات حتى بواكير التسعينيات (García 1994؛ Córdova 1993؛ Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1997؛ 1989). يوجد الآن هيكل ضخم من مؤلفات النسوية التشيكيانية، ويمكن أن يغذي تنظيرنا لظروف التشيكيانيات وبالمثل تماما ظروف النساء جميعا في الولايات المتحدة الأمريكية.

مناهج للتنظير

النسويات التشيكيانيات مثل كل الدارسات النسويات، اجتهدن في المناهج التي تتقادی محو أصوات النساء. طورن مناهج عديدة تماثل تلك المناهج التي تطورت بفعل دارسات نسويات أخريات. ومع هذا، تختلف النسويات التشيكيانيات عن النسويات البيض والأمريكيات/الأفارقة في الدعوة بقوة إلى متغيرات مختلفة في اللغة الإسبانية واستخدامها من أجل تصعيد استيعاب النساء جميعا. لاتزال اللغة الإسبانية اللغة الأم لتشكيكيانيات كثيرات، وهي أمر حاسم في صون الثقافة التشيكيانية، ويمكن، في بعض الأحيان، أن تفيد وهي تحتويها لتدين قسوة العالم الخارجي⁽³⁾. أما بالنسبة إلى تشيكيانيات أخريات، لم يعدن يتحدثن الإسبانية، فإن إعادة اكتساب اللغة يمثل فعلا من أفعال السياسة (Zavella 1994، 208؛ Moraga 1983، 55؛ Cervantes 1981، 45-47)⁽⁴⁾

وها هي ذي التشيكانية ماريسلا نورت Marisela Norte، فنانة الكلمة المنطوقة، تشرح لنا كيف تكتب وهي تتركب الحافلة من شرق لوس أنجيلوس (وهذه منطقة التشيكان أغلبية فيها) إلى المكتب الذي تعمل فيه بوسط المدينة⁽⁵⁾. يعكس فيها صورا تتقاطر أمامها من نافذة الحافلة. «أستطيع أن أكتب بارتياح حتى يأتي أحدهم لينظر من فوق أكتافي ويشرع في قراءة هذا الذي أكتبه. وهكذا حين أشرع في التبديل بين اللغتين يتوقف هذا على من يجلس بجواري» (González and Habell-Pallan 1994, 94) الإسبانية أيضا هي لغة الألفة الحميمة ولغة المقاومة، كثيرات من النسويات التشيكانيات يتحولن إلى استخدام الرموز الإسبانية من أجل خلق فضاء للمرأة وللخطاب، أو باقتباس تعبير إِمَّا بيريث Emma Pérez نقول خلق فضاء للمواقع واللغات *sitios y lenguas* (*) (1993).

تستخدم النسويات التشيكانيات مناهج تتضمن التاريخ الشفاهي، بالإضافة إلى استخدام متغيرات مختلفة من اللغة الإسبانية (Ruiz، 1987، 1998؛ Romero 1992؛ Zavella 1997b؛ Pesquera 1997؛ Segura 1997)؛ والإنتاج الإبداعي من قبيل الشعر والأداء المسرحي والرسم والرقص والموسيقى (Baca 1990، 1993؛ Mora 1997؛ Pérez 1996؛ Cisneros 1994؛ Cantú 1995)؛ وتوثيق الإنتاج الإبداعي كشاهد على النزعة النسوية (Broyles 1986، 1991، 1985؛ Yarbro-Bejarano 1985، 1986، 1991، 1994)؛ ومناهج العلوم الاجتماعية (Segura and Pesquera 1992)؛ وأشكال مختلفة من الارتباطات بين هذه الأدوات جميعا. تتضمن الأمثلة استخدام الكتابة الإبداعية لرؤية التشيكانيات بوصفهن «إثنوغرافيات» (***) من فئة خاصة بهن» (Quintana 1989، 189، 1996)، واستخدام الأساطير مثل تلك التي

(*) نلاحظ أن هذا هو عنوان الفصل والعنوان بدوره هكذا مكتوب باللغة الإسبانية. وسوف نضع أمام الكلمة العربية المقابل الإسباني كلما ورد في النص، لأن الكتابة حين تستعمل كلمة إسبانية - لغة التشيكان من حيث هي لغة المكسيك - في سياق حديث بالإنجليزية، ففي هذا رسالة لا بد أن تصل إلى قارئ الترجمة العربية.

(**) الإثنوغرافيا علم أجناس الشعوب وثقافات سلالات الأعراق فيها. فالإثنية هي أجناس الشعوب. [الترجمة].

اقترحها دريك بيل (*) وأتباعه (Hurtado 1996a, 133)، والمقالات التي تمتد على طول كتاب وترتكز على الأدبيات متعددة التخصصات لتسلط الضوء إلى أحوال التشيكانيات (Castillo 1995)، والمختارات متعددة التخصصات القائمة على المزج بين الأنواع الأدبية ((Moraga and Anzaldúa 1981, Moraga, 1983؛ Anzaldúa 1987، 1990؛ Del Castillo 1990؛ Trujillo 1991، 1998؛ Alarcón et al. 6) (1993: De la Torre and Pesquera 1993). وكما تدعو سونيا سالديفر- أول Sonia Saldívar-Hull، «علينا البحث عن مواضع غير تقليدية من أجل نظريتنا: في تمهيدات للمختارات، في فجوات بالسير الذاتية، في مصنوعات ثقافتنا الفنية، وفي قصصنا cuentos، وإذا كنا محظوظات نستطيع الوصول إلى مكاتب جيدة، وفي المقالات المنشور بجرائد هامشية لا تقوم المؤسسات المسيطرة بتوزيعها على نطاق واسع» (1991، 206). وبصرف النظر عن المنهج، يجري الاجتهاد في توثيق تعقيدات ظروف التشيكانيات، التي تتأثر كثيرا بجنوستهن، ولكن لا تستقل عن الشروط المادية التاريخية الأخرى.

من الناحيتين المنهجية والفلسفية، تعمل أغلبية الكاتبات النسويات التشيكانيات على الاستثمار الجيد لتمييز أنفسهن عن نسويات الطبقة الوسطى البيض (203، 1991 Saldívar-Hull؛ 4-Cotera 1977؛ Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1993). معظم المنظرات التشيكانيات لم يدعين أبدا انخراطا مسلما به في صفوف مذاهب النسوية البيضاء، على الرغم من أنهم حددن مساحات للالتقاء (Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1993؛ Segura and Pierce 1993؛ Cuadraz and Pierce 1994) وللتحالفات السياسية (41، 1996a، 43-Hurtado). مثلا، تقوم سيغورا وبيبرثي (Segura and Pierce 1993) بتحليل كيف ينطبق أو لا ينطبق عمل نانسي

(*) دريك بيل (1939 - 2011) Derrick Bell من الأمريكيين الأفارقة وأول أستاذ قانون من أصل أفريقي يعمل أستاذا زائرا بجامعة هارفارد المتيدة. كان عميدا لكلية الحقوق بجامعة أوريغن، ومدافعا شرسا عن التكافؤ في الحقوق المدنية ورفع الظلم عن الأقليات المضطهدة. اشتهر بوضع نظرية الأعراق النقدية critical race theory. [الترجمة].

تشادورو Nancy Chodorow على الأسرة التشيكانية. وتصف كوادرات وبيريثي (1994) تجاربهما في رحلة خلال برنامج للنخبة من الخريجين بشكل لاذع، يتضمن التشابه بسبب خلفيات الطبقة العاملة والجنوسة، والاختلاف بسبب العرق/الإثنية. وتستكشف أورتادو (Hurtado 1996a) اختلاف العلاقات مع الرجال البيض بين النساء الملونات والنساء البيض. وتدرس سيفورا وبيسكيرا (Segura and Pesquera 1992) تصورات التشيكانيات ذوات التعليم العالي ووظائف الياقات البيضاء (Pesquera and Segura 1993) تجاه حركة النسوية البيضاء.

كثيرات من النسويات التشيكانيات ملتزمات بأن يبقين على الولاء لجذور كفاحهن النسوي في الطبقة العاملة (Anzaldúa 1987; Gómez 204، Saldívar-Hull 1991، et al. 1983)، ولكنهن في الوقت ذاته يواجهن توترا متأسلا بين الالتزام بهذا الكفاح والامتيازات الخاصة بهن (Zavella 1994، 208). وعلى الرغم من أن العديد من النسويات التشيكانيات يفصحن عن أصولهن في الطبقة العاملة (Cervantes 4، Anzaldúa 1987; Romero 1992، 4، 5-1981، 45، Zavella 1994، 8-207؛ Hunado 1996b، 84-383؛ Trujillo 1997، 268، أولئك ضمن أخريات) فإنهن بوصفهن كاتبات وأكاديميات وفنانات ناجحات قد تبوأن منزلة اجتماعية أعلى من تلك الدوائر التي يكتبن عنها. ومع هذا يستخدم العديد من أولئك الكاتبات بذكاء شديد التوتر بين منزلة الطبقة التي بلغنها والمنزلة التطبيقية للدوائر التي التزم بها وذلك من أجل مقاطعة الاستكانة وقبول الأوضاع ولدفع العمل السياسي الملموس. مثلا، جوديث باكا Judith Baca رسامة ناجحة وفنانة جداريات تجند شبابا (بعضهم كانوا أعضاء في عصابات) في منطقة شرق لوس أنجلوس للمساعدة في رسم الجداريات، وبهذا تمد جسورا بين موضوعات إنتاجها الإبداعي ومشاركة مواطنين في تلك الموضوعات (Neumaier 1990، 261). وبالمثل ثمة كاتبات مبدعات مثل ساندرنا ثيسنيروس Sandra Cisneros وإلبا سنشيز Elba Sanchez وغلوريا آنزالدوا (ضمن أخريات) معروفات بعملهن مع طلاب المدارس العليا في المجتمعات المحلية التي يغلب فيها

وجود التشيكيانيين لعرض إنتاجهن الإبداعي على المجتمعات المحلية التي يكتبن عنها. وبصرف النظر عن الأصول الطبقيّة للنسويات التشيكيانيات، وما أحرزته من وضع طبقي راهن، فإن لديهن التزاما متينا بقضايا الطبقة العاملة.

أنتجت النسويات التشيكيانيات حصادا أدبيا متنوعا بقدر تنوع النساء اللاتي يسعين إلى وصفهن ووضع النظريات حولهن. ويكتبن من منظورات تخصصية بينية في محاولة لاستيعاب التنوع في المجتمعات المحلية التشيكيانية. وعلى الرغم من أن أغلبية التشيكيانيات يعشن في ولايات خمس في الجنوب الغربي (كاليفورنيا وتكساس وأريزونا ونيومكسيكو وكولورادو)، يمكن أن نجد عددا معتبرا منهن في الوسط الغربي، خصوصا في منطقة شيكاغو. أصول المجتمعات المحلية التشيكيانية تختلف من الحدود الجنوبية لتكساس إلى الجاليات المهاجرة في الوسط الغربي (Zavella 1994؛ 1997). ومع هذا فإن حجر الزاوية المتمثل في خبرة التحيز الجنساني لها ديناميات شاملة معينة في هذه المجتمعات المحلية بصرف النظر عن الاختلافات بينها. أوجه التشابه تتبع إلى حد كبير من الدعامة الكاثوليكية للثقافة التشيكيانية (Castillo 1996؛ Espín 1984، 151، 1997) والتاريخ المشترك من الغزو وتبعية التشيكيان في الولايات المتحدة (Almaguer 1994). أنتج التاريخ التشيكياني المشترك والظروف المادية المشتركة تماثلا في الثقافة التشيكيانية بالولايات المتحدة، ولاسيما فيما يخص الأيديولوجيا والممارسة الجنوسيتين. وعلى الرغم من أن معظم التشيكيانيين من الناحية التاريخية أقاموا متجاورين في أحياء منفصلة للغاية، ثمة عدد صغير منهم يبتعدون عن الأماكن التي يغلب فيها وجود التشيكيانيين، ولكنه عدد آخذ في التزايد. واللاتي يكتبن في المذاهب النسوية التشيكيانية لا يعالجن هذه الفئة من السكان.

وعلى أي حال، فإنه على الرغم من هذا التنوع السكاني والتنوع في الكتابة هناك تقارب في تنظيرهن حول ظروف النساء وفي رؤاهن للتحريم. ومع ذلك كثيرا ما نجد المرتكزات لديهن تتحدد تحديدا إثنيا، لأن

جذور المذاهب النسوية التشيكانية تمتد في تاريخ التشيكان كجماعة. إن المذاهب النسوية التشيكانية، كهيكل من الأعمال، تقدم بإطار نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل.

إسهامات المذاهب النسوية التشيكانية

التاريخ والظروف المادية كأساس للوعي النسوي

كان ثمة مشروع مركزي للكثير من النسويات التشيكانيات، ألا وهو توثيق تاريخ التشيكانيات وفضح زيف القوالب النمطية التي تصورهن بأنهن غير فاعلات في النضال السياسي (Ruiz: 1994; Córdova 1998). تهتم المؤرخات التشيكانيات والعالمات الاجتماعيات منهن اهتماما خاصا بتوثيق كفاح المرأة في ميدان العمل؛ مثلا، في ماكيلادورا وصناعة الملابس الجاهزة (Mora and Del Castillo 1980)، وتغليب الأطعمة (Zavella 1987; Ruiz 1987)، والعمل في الحقول الزراعية (Guerin-Gonzalez 1994). لا يسجلن كفاح النساء العاملات فحسب، بل أيضا كفاح القيادات النسائية (Pesquera and Segura 1993، 97؛ Méndez-Negrete 1995). ينبع التشديد على قضايا العمل (Pesquera 1995; Romero 1992; Segura 1994; Zavella 1987) من مساهمة التشيكانيات الكثيفة في هذا المضمار، وكذلك أيضا من الصلة بين جُل أهل الدراسة والبحث في النسوية التشيكانية، والحركة التشيكانية (Segura 1992 and Pesquera).

الجانب الأكبر من كتابات النسوية التشيكانية نتج عن أفراد ساهمت في حركة التشيكانو إبان ستينيات وسبعينيات القرن العشرين (Segura 1992; Córdova 1994، 175، 188-89)⁽⁷⁾. يصف رامون غوتيرث (1993) Ramón Gutiérrez حركة التشيكان بأنها ضامة لتوحيد جهود ثيسار تشابث César Chávez مع العمال الزراعيين والجهود الحربية من قبل ريبس لبيث تيخرينا Reies López Tijrina لاستعادة السيطرة على الأراضي التي سُلبت من التشيكانيين في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة إبان الحرب المكسيكية-الأمريكية في العام

1848، والتعبئة السياسية للطلبة التشيكان في حرم الجامعات عبر البلاد. كانت حركة ضمت الطلاب ومنظمات العمال وفلاحى الأراضي والعاملين في الثقافة - أغلبهم شعراء ومطربون وممثلون في المسرح التشيكانى الإقليمى. معظم اللاتى يكتبن في المذاهب النسوية التشيكانية، بغض النظر عن انتمائهن الدراسى التخصصى، يشرن إلى إسهامهن في الحركة التشيكانية.

كانت الأسس السياسية للحركة التشيكانية هي الماركسية/الاشتراكية المفعمة بالثقافة التشيكانية (Gutiérrez 1993، 46). وقد انطوت على نمط من الكاثوليكية العلمانية كانت في طبيعتها ثقافية أكثر منها دينية. عرضت التشيكانيات لمذاهب نسوية تضرب بجذور عميقة في الظروف المادية للتشيكانيين ككل. والمسألة كما طرحتها سالدبير، أن «النسوية التشيكانية، سواء من حيث النظرية أو من حيث المنهج، مشدودة بوثاق مع العالم المادي» (1991: 220). تجاهر النسوية التشيكانية بأولوية الظروف المادية وتناصر بقوة «الأساسيات» المطلوبة للوجود الإنسانى، من قبيل الوظائف الملائمة والرواتب الجيدة وظروف العمل الطبية ورعاية الأطفال والرعاية الصحية والأمن العام⁽⁸⁾. ومع هذا، من المهم ملاحظة أن النسوية البيضاء هي الأخرى تطالب بمثل هذه المسائل، على أن التشديد والتأكيد يختلف إلى حد ما بالنسبة إلى الكثيرات من النسوية التشيكانية. مثلا، على الرغم من أن الحق في الإنجاب مركزى في أجندة النسوية البيضاء، أكدت النسويات البيض حقهن في أجسادهن من خلال تحديد النسل والإجهاض. وأيضا كانت هاتان المسألتان مركزيتين بالنسبة إلى النسويات التشيكانيات، ولكنهن كن بالقدر نفسه قلقات مما عانته بعض التشيكانيات من تعقيم قسرى وإجبار على تحديد النسل من خلال تدخل الدولة، (Sosa Ridell 1993، Nieto 1974) (187⁹). في وقت مبكر، في ستينيات القرن العشرين، كانت التشيكانيات يكتبن عن التعقيم القسرى (Córdova 1994). أما التعقيم القسرى بالنسبة إلى النساء البيض فريما لم يكن مركزيا هكذا في كتابات النسوية البيضاء أو في أجنداتهما، وبالقطع لم يكن مركزيا كالحق في الإجهاض. وحتى أولئك الكاتبات النسويات التشيكانيات اللاتى توغلن في موضوعات أكثر

تجربيدا مثل التحليل النفسي (Pérez 1993) والدراسات الثقافية (Alarcón) 1996؛ Chabram Dinersesian 1996؛ Fregoso 1993؛ Sandoval 1998، 1991) يجاهرن دائما بأهمية الشروط المادية في تحرير الجنوسة التشيكانية وتحرير المجتمعات التشيكانية بأسرها.

رَأب المالينتشية ورفض الماريانيّة

كثيرات هن النسويات التشيكانيات اللاتي يرين الروابط بين تاريخ التشيكانيات في المكسيك وتاريخ هذا البلد محورا من محاور تطيرهن لوضع النساء. مثلا أصول التشيكانيين من حيث هم جماعة كان في نهاية المطاف فعلا من أفعال الحرب والغزو.

لقد تخلق التشيكانيون كجماعة بفعل معاهدة غوادالوب إيدالغو Guadalupe Hidalgo في العام 1848 التي أنهت الحرب المكسيكية-الأمريكية. قدمت هذه المعاهدة الصياغة الرسمية لهزيمة المكسيك وفقدانها ما يربو على خمسين في المائة من أراضيها. وبين عشية وضحاها، بات البشر الذين يقطنون ما أصبح الجنوب الغربي من الولايات المتحدة لهم حكومة جديدة، تستخدم لغة مختلفة وثقافة مختلفة ولها عليهم سلطان المنتصر (Almaguer 1971؛ García 1973).

وعلى أي حال، لم تكن هذه أولى الخبرات بالغزو. وبالنسبة إلى المنظرات التشيكانيات، يضم غزو الأمريكتين بين جنباته امرأة كشخصية محورية، ألا وهي لا مالينتش La Malinche (*). بطبيعة الحال، لم تختَر

(* لا مالينتش La Malinche (La = لا)، أو بالنطق الإسباني للاسم مالنتشين Malintzín تعرف أيضا باسم دونا مارينا Doña Marina، امرأة عاشت طوال النصف الأول من القرن السادس عشر ومارست دورا في استيلاء إسبانيا على المكسيك. فقد كانت واحدة من عشرين جارية تم إهداؤهن للغازي إرنان كورتيس في العام 1519، وسرعان ما أصبحت عشيقة ومستشارة ووسيلة و مترجمة له. أنجب منها ابنه البكر مارتن الذي يمكن اعتباره ممثلا للرعيل الأول من طائفة المستيزا. كانت تنتمي إلى شعب الناهاوا، وهم فصيل من سكان المكسيك الأصليين القدامى، يقطنون في منطقة ساحل خليج المكسيك. لهم لغتهم التي تنفرع إلى لهجات عديدة، ولا يزال ثمة من يتحدث بها. وعلى مر السنين اتخذت شخصية لا مالينتش [مالنتشين] صورا عديدة في الحكايات الشعبية والفنون المكسيكية، فهي رمز للقواية والخطيئة والفتنة والشّر والمكيدة، وقد تكون رمزا للضعية، أو الأم الرمزية للشعب المكسيكي الجديد. على أن مصطلح malinchista المأخوذ من اسمها يشير إلى المكسيكي الخائن لوطنه. [المترجمة].

النسويات التشيكانيات لا مالينتش³ شخصية محورية في مذاهبهن النسوية. ولكن لأن امرأة هي التي ارتكبت ما ارتكب، فإن العديد من الكتاب الذكور قد أدانوا النساء جميعا بغوائل خيانة المكسيك الأولى (انظر Paz 1985 كمثال فائق لهذا الاتجاه). النزعات الشكية تجاه النساء لها أصولها في التهتك الجنسي والثقافي الذي عرضته لا مالينتش. من الناحية التاريخية، لا مالينتش، وهي امرأة، الخائنة العظمى للمكسيك. من المفترض أن لا مالينتش⁴ سهلت غزو إرنان كورتيس Hernán Cortés لإمبراطورية الأزتك بأن عملت مترجمة بين الإسبان ومختلف القبائل المكسيكية. وكما تشير نورما ألكون، «باتت مالنتشين Malintzín [لا مالينتش⁵] (*) معروفة بأنها la lengua، مما يعني حرفيا اللسان (**). وكان اللسان استعارة استخدمها كورتس والمؤرخون للإشارة إلى مالنتشين المترجمة» (1989، 59). لقد ولدت المكسيك الجديدة عن هذه الخيانة، بالمعنى المجازي وبالمعنى الحرفي على السواء، لأن لا مالينتش تحولت إلى اعتناق الكاثوليكية وأنجبت أطفالا من خراميلو Jaramillo وهو جندي من جنود هرمان كورتس. وكما تشير إمارا بيريت، لم يشعر كورتس بأن مالنتشين (أي مالنتش) جديرة بالزواج لأنها كانت «الأخر، الأدنى، الأنثى المهينة»، وحين قضى وطره منها دفع بها إلى واحد من جنوده (1993، 61).

على هذا لا نندهش من انشغال كثيرات من النسويات بالمهاترات الدائرة حول لا مالينتش، إما لكي يفترقنها ويخلصنها من الخطيئة، أو لمواساتها، أو لكي يعتمدنها بطلا نسوية (Alarcón 1989). على أن لا مالينتش ليست الشخصية التاريخية الوحيدة التي ينشغلن بها، فقد استوعبن شخصيات تاريخية أخرى لقدرتها على ترسيم معالم خارطة لما يمكن أن يشكل وعيا تاريخيا خاصا بالتشيكانيات. من الأمثلة على هذا عذراء غوادالوب La

(*) هذا الاختلاف اللطيف في رسم الاسم عينه يعود إلى اختلاف لهجات اللغة الإسبانية باختلاف الأماكن. الحرف (Z) مثلا - كما أخبرني الزملاء بأداب القاهرة في قسم اللغة الإسبانية وآدابها - ينطق في قلب إسبانيا وفقا لصوتيات اللغة الإسبانية (ثاء)، حتى وإن بدا في الأماكن المتاخمة للعالم المتحدث بالإنجليزية أقرب إلى (الزاي)، بينما ينطق داخل المكسيك أقرب إلى (السين). [المترجمة].

(**) اللسان tongue في لغات عديدة يعني أيضا اللغة، فلدينا مثلا في مصر كلية الألسن، وتعني كلية اللغات. [المترجمة].

Castillo 1996) Virgen de Guadalupe والأخت خوانا إينيس دي لا كروث (González 1990; Caspar de Alba 1998) Sor Juana Inés de la Cruz ولا يورونا La Llorona (Cisneros 1991; Mora 1996: 91; Viramontes 1985) وفريدا كاهلو Frida Kahlo، ضمن أخريات (Córdova 1994, 193) (10). هذه الشخصيات التاريخية تتشارك أيضا في أنها التحمت بالنضال الذي يتجاوز قضايا الجنوسة، وغالبا في النضال من أجل العمل والثورات الاشتراكية ضد الحكومات القمعية.

الوجه الآخر للمالينتشة هو الماريانيّة، أو تبجيل العذراء مريم. العذراء مريم، في صورتها المكسيكية تحديدا، هي عذراء غوادالوب، قدوة النسائية التشيكانية: إنها الأم، الراعية، التي تحملت الألم والحزن، وتقدم الخدمة عن طيب خاطر (Nieto, 1974, 37). من المفترض أن التشيكانيات يحذون حذو هذه القيم ذاتها ويطبقنها في خدمة أزواجهن وأطفالهن (Córdova 1994, 175). وعلى الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية هي أرومة هذه القيم، فإنها قيم مماثلة للمثل العليا التي تتمسك بها الجماعات العرقية والإثنية الأخرى، ومن بينها بعض جماعات البيض في مجتمع الولايات المتحدة (يتبادر إلى الذهن أعضاء اليمين المسيحي). على أي حال، كانت هذه القيم نفسها بالنسبة إلى تشيكانيين كثيرين مصدرا للعزاء وللقوة في محاربة العنصرية ومقاومة القمع من قبل الجماعة المهيمنة. بات من الصعب أن تتشكل النسويات التشيكانيات في هذه القيم أمام تفاني جحافل النساء من أجل أسرهن - والتزام جحافل الرجال بالجانب المنوط بهم من الصفة عن طريق العمل الشاق في الحقول الزراعية والعمل الغشوم في المصانع وعمل الأيدي العاملة غير الماهرة بأجر زهيد، وبالتالي أصبح التحدي الذي يواجه النسويات التشيكانيات هو نقد التحيز الجنساني المتأصل وفي الآن نفسه انقسام النسائية فيهن بين المالينتشية والماريانيّة وأن يعترفن بالعمل الجسور لجحافل النساء والرجال الذين حاربوا للحفاظ على أسرهم في مواجهة تدخلات الدولة العنصرية الوحشية. لم تتجح النسويات التشيكانيات دائما في الحفاظ على التوازن بين هذه المسائل جميعها، ولا هن أفلحن في جعل أغلبية أعضاء المجتمع

التشيكاني يرحبون بتحدياتهن. بعض التشيكانيات لم يرين مزايا في تحدي النظام البطريركي وأخريات تهيبن من خيانة مجتمعاتهن من خلال الارتباط بأي ذريعة نسوية (García 1989، 225).

ولهذا لم يكن غريبا، أن التشيكانيات حين نساءلن عن أدوارهن في حركة التشيكان، رأهن الرجال والنساء معا لا يستكفين بالانقضاء على ممارسات غير متكافئة بين الجنسين بل أيضا يشككن في المرتكزات الكاثوليكية للثقافة التشيكانية بأسرها. ونتيجة لهذا، نجد العديد من الرجال التشيكانيين داخل حركة التشيكان وخارجها، وبالمثل بعض النساء، يصفون الوعي النسوي التشيكاني الناشئ بأنه خيانة ويصمون النسويات التشيكانيات بأنهن «ضد الأسرة وضد الثقافة وضد الرجال، بالتالي ضد الحركة التشيكانية» (Nieto-Gómez، 1974، 35). ومن سخرية القدر، أن أسماهن الرجال في الحركة المايلينتشيات [= الخائنات للوطن المكسيكي] كي يمايزوهن بأنهن خائنات لمجتمعهن ومروجات للنسوية البيضاء، أطلق عليهن أيضا لقب السحاقيات لأنه من المفترض أن يفضلن جنسهن ويرفعنه فوق وحدة حركة التشيكان في نضالها من أجل العدالة الاجتماعية (García - 1989، 225 26). القوميون التشيكانيون، من كلا الجنسين، ذوو الكراهية الشديدة للمثلية هم الذين اتهموهن بالسحاقيات، واستخدم هذا الاتهام لترويع النسويات التشيكانيات حتى يتخلين عن نضالهن لنصرة قضايا المرأة. وفي محاولة لبناء التضامن، وضعت العديد من المنظرات التشيكانيات المعاصرات، من السحاقيات ومن ذوات النزوع الجنسي الغيري معا، تعريفا لمذاهبهن النسوية يجعل الولاء يجمعها معا.

الحياة الجنسية

النسويات التشيكانيات لهن كتابات بليغة عن المايريانية والمالينتشية وكيف تنقسم معهما النسائية إلى «المرأة الجيدة» و«المرأة السيئة»، وذلك بالارتكان إلى كيفية ممارسة النساء لحياتهن الجنسية (Hurtado 1998a). وكما تتساءل باسكيث وغونثاليث: «في بعض الأحيان يقولون

إننا عاطفيات، مثيرات، شهوانيات، ذوات العيون الحوراء، والجمال الحاد؛ وفي أحيان أخرى نحن عفيفات، طاهرات؛ إننا أميمات *mamacitas* : المرأة البدينة المحاطة بخمسة أو ستة من الأطفال ذوي البشرة الداكنة، المنهمكة دائما في طهو الطعام. هذا ما يقولونه عما نكونه. فهل نحن حقا هكذا؟ (1981، 50). أن تكون المرأة «امرأة جيدة» هو أن تظل عذراء حتى الزواج، تسبغ الإخلاص والولاء والحنو على الأسرة. وعلاوة على هذا، يتجاوز التعريف التشيكاني للأسرة حدود الأسرة النووية ليشمل العلاقات الممتدة عبر شبكات القرابة، فضلا عن الأصدقاء (Baca Zinn 1975). وكما هو الوضع في كل الأنظمة البطريركية، هناك الثواب للاتي يمتثلن والعقاب للاتي يتمردن. وكما تتعى آنزالدوا حظها العاثر: «كل ذرة من الإيمان خصوصا كنت قد جنيتها بشق الأنفس لاقت الضرب اليومي. لا شيء في ثقافتي يوافقني. *Había agarrado malos pasos* [لقد سلكت الطريق الخاطئ]. كان ثمة شيء ما «خطأ» فيّ. *Estaba más allá de la tradición* [لقد تجاوزت التقاليد]» (مقتبسة في Saldívar-Hull 1991، 213). ولكن حتى مع أولئك اللاتي يمتثلن، فإن التيار الثقافي السائد، كما هي الحال مع البيض، يمنح السلطة في النظام البطريركي الحق في استعمال العنف، وفقا لتقديرات الأب/الزوج مع مساءلة ضئيلة أو معدومة. والنساء اللاتي يتمردن علنا يدفعن الثمن. مرة أخرى، كما تجاهر آنزالدوا: «*Repele. Hable pa' tras. Fuí muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me deje de los hombres. No fuí buena ni obediente*» (* (1987، 15) (11). ونظرا إلى تمردها، فقد كانوا ينظرون إليها على أنها ليست «امرأة حقيقية». كانت العقوبة والنفي من المجتمعات التشيكانية قاسيين بشكل خاص على اللاتي يدعين السحاقية علنا. تفضيل النساء هو الرفض الأقصى للنظام البطريركي؛ والمرتكزات الكاثوليكية المكيئة للثقافة التشيكانية جعلت السحاقية خليئة مهلكة (Trujillo 1991، 191). وجدت الكثيرات من السحاقيات التشيكانيات ملاذا في مجتمعات المثليين البيض من الرجال والنساء. وعلى أي (*) الكاتبة وضعت هذه العبارة في المتن هكذا باللغة الإسبانية فقط، انظر ترجمتها في الهامش الرقم 11. [الترجمة].

حال، لم يتبرأ النشطاء المثليون والمثليات في مجتمعاتهم التشيكانية من الدعوى الناشطة من أجل نصره القضايا التشيكانية (Trujillo 1997، 274). وكانت الفطنة السياسية والنظرية الناجمة عن الإسهام في هذه القاعدة السياسية الأوسع عاملا لتوجه التنظير بشأن قضايا الجنوسة التشيكانية.

بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات الأغرزر في إنتاجهن أعلن سحاقيتهن جهارا. إنهن أيضا الأكثر شهرة في دوائر التيار المسائد. كاتبات أمثال تشيرري موراغا وغلوريا آنزالدوا وأما بيريت أنجزن الكثير لجعل الحياة الجنسية جانبا أساسيا من التنظير النسوي التشيكاني. وكشأن التيار المسائد في مجتمعات البيض، نجد المجتمعات التشيكانية تكن كراهية حادة للمثلية، والنسويات التشيكانيات اللائي عرضن السحاقية ودافعن عنها تحدين الوضع القائم تحديا عميقا (Pérez 1998؛ 214؛ Saldívar-Hull 1991). ومن المهم الاعتراف بأن السياسات التقدمية في المجتمعات المحلية التشيكانية يمارسها أفراد لديهم التزام عميق بالحفاظ على النقاء الثقافي والتكامل في الثقافة التشيكانية كتحدٍ لسؤدد الإدماج الثقافي واللغوي والاقتصادي المهيمن (Segura and Pesquera 1992). في ذلك السياق يغدو الإيعاز بوجود تحدي الكراهية العميقة للمثلية ولو بين الطبقة العاملة التشيكانية عملا متهورا في أعماقه. وفي الوقت ذاته، كان لأغلبية الكاتبات التشيكانيات السحاقيات ولاء مكثف لمجتمعات أصولهن، وللثقافة التشيكانية واللغة الإسبانية ولقضايا الطبقة العاملة.

وأيا تقدمت نسويات تشيكانيات كثيرات بكتابات بليغة عن ولائهن لأمهاتهن (Moraga 1983؛ Córdova 1994، 14؛ Cervantes 1981، 11؛ Mora 1997، 17-193؛ Cantú 1995، 16). والعلاقة التي أبرزتها في هذه الكتابات هي علاقة الألفة والمحبة والرعاية التي تمنحها أمهاتهن وجداتهن والشخص الأمومية الأخرى كالعلمات والخالات. يتولد ذلك الولاء عن تشاركهن في الوضع بوصفهن نسوة، لكن أيضا عن اعتراف الكاتبات بأشكال الكفاح الطبقي لهؤلاء النساء ضد سائر المصاعب من أجل استمرارية الحياة. تتحدث كاتبات تشيكانيات كثيرات عن ثبات أمهاتهن ومرونتهن من أجل أسرهن. تصف كانتو Cantú تجارب ومحن جدتها أو الأم الكبرى «mamagrande»:

كانت تحمل أحلامها في فؤادها.... العمل لا ينتهي،
 من ملهو الوجبات اليومية - حساء الأرز sopa de arroz،
 واليخنة guisados والحلويات postres من أجل وجبة الغداء
 - ووجبات الأطعمة المكسيكية الفاخرة في الأعياد - كبريتو
 cabrito ومول mole وتامالس tamales (*) - إلى الحفاظ
 على الملاءات أشد بياضا من الأبيض، ومحاربة الغبار
 وقذارات الحياة في مزرعة ببلدة صغيرة. بل كان الأكثر
 إرهاقا الحفاظ كذلك على المظهر وعلى الكرامة وعلى ما
 هو صواب... كانت أفراحها وأتراحها ثاوية في قلبها، يداها
 مشغولتان دوما بأعمال الكروشييه والتطريز والحياكة وصنع
 الأغطية والألحفة. العمل لا يتوقف أبدا، ومندليها في جيب
 مئزرها جاهز دوما في متناول يدها a la mano لاستقبال
 دموع الفرح والترج، إنها الأم الكبرى. (1995، 17)

لقد رأين في أمهاتهن نسويات لم يحملن هذا اللقب وبطلات لم يدعين
 البطولة، يرسمن بتفاصيل حياتهن اليومية خارطة لما تريد النسويات
 التشيكانيات الإمساك به في كتاباتهن. بتعاطف شديد تصف بات مورا
 Pat Mora الصلابة التي منحتها إياها أمها. وعلى الرغم من أن أمها كانت
 إحدى المحظوظات القليلات في جيلها اللاتي أنهين دراستهن الثانوية إبان
 ثلاثينيات القرن العشرين، فإنها عجزت عن الالتحاق بالجامعة، على أن
 افتقادها التعليم العالي لم يكن يعني افتقادا للحزم والعزم.

لم أرَ أحدا البتة قادرا على إرهاب أمي، التي يبلغ طولها
 نحو خمس أقدام. ومن دون الخداع والالتجاء إلى العنف
 الجسدي، لا أستطيع أن أتخيل أحدا يتمكن من هذا -
 لا الرئيس أو رئيس الوزراء أو البابا.... حينما يعتربها

(*) هذه أطعمة مكسيكية صميعة. وفي إطار حرص النسوية على التعدد الثقافي وتحرر
 القوميات من هيمنة المركز، نذكر النسوية البارزة آن ماك كلينتوك، التي عنيت بدراسة حركات
 المد القومي ومدى نجاحها في قهر الاستعمارية والمركزية الغربية، وتحرص على إبراز أن هذه
 الحركات كانت مدفوعة بالرغبة في التقدم والاستتارة، وأنها تلتهب بالرموز القومية، وتؤكد
 كلينتوك أن الرموز القومية على رأسها الأعلام والأناشيد الوطنية وأصناف الطعام المميزة -
 كذلك المذكورة سابقا، وأيضا الانتصار في مباريات كرة القدم. [الترجمة].

الغضب، تبدو عيناها قادرتين على صهر المعدن. تعبر عن حزمها تعبيرا واضحا بالإنجليزية أو الإسبانية ولا تتردد أبدا في الإعلان عن استيائها، سواء من خدمة هزيلة أو سلوك وقح أو ظلم. تستطيع أن تكون شرسة بلغتين... تعلن أن النار ثروة. وفي النهاية، كانت تبين لنا طبعا أهمية أن نتنظر العدالة وأن نجاهر بجلاء وقوة بالاعتراض على الغبن. (1993، 83-82)

وعلى الرغم من أن علاقة الأمهات والبنات في الاتجاهات النسوية التشيكانية لم تكن خلوا من التوتر، فإنها كانت علاقة فائقة في تضامنها مع النضال السياسي، وأيضا تحدثت الكاتبات السحاقيات عن العلاقة مع أمهاتهن وكيف أبنعت حتى حين يكن غير موافقات على اتخاذ بناتهن السحاقيات أو غير متفهمات لهذا (Moraga 1983).

إن التزام النسويات التشيكانيات يجعل الحياة الجنسية مركزية في المذاهب النسوية التشيكانية دفع جميع المنظرين إلى توسيع أطر عملهم لتتجاوز العرق/الإثنية والجنوسة والطبقة. وتفهم الحياة الجنسية لا ينفصل تطوره عن الاهتمامات النسوية التشيكانية الأخرى. وعلى أي حال، لم تكن الحياة الجنسية سائدة في كتابات النسويات التشيكانيات المبكرة وأصبحت هكذا منذ نُشِر «هذا الجسر اسمه ظهري» This Bridge Called My Back (Moraga and Anzaldúa 1981). وعلى الرغم من أن السحاقيات كانت البوابة التي انفتحت لطرح التساؤلات عن الحياة الجنسية، فإن النسويات التشيكانيات كتبن أيضا عن المتعة والرغبة الجنسيين. ولم تكن معالجتهم الصريحة للحياة الجنسية أمرا يسيرا. ومع هذا تصدين للمخاطرة وعرضن لرغبات النساء بصرف النظر عن العقوبات المعيارية ضد الحديث الصريح عن المتعة خلال الجنس والتي كان التصدي لها في الأغلب قليلا. (Sánchez 1992؛ Castillo, 1992؛ Cisneros 1994؛ Zavella 1997b؛ Pérez 1998)

وكجزء من عملية تحليل مسائل الرغبة وجاذبية الجسد، عالجت بعض النسويات التشيكانيات العنصرية المفطورة في مجتمعاتهن

المحلية، القائمة على لون البشرة والتراث الهندي، وفقا لما يحدده المظهر الخارجي. (Anzaldúa 1987. 21; Broyles 1994; Castañeda) 205، 1994; Zavella 228: 1990). وعلى الرغم من أن باحثين ذكورا قد تناولوا هذه القضايا (Arce, Murguía and Frisbie 1987; Forbes) 1992، 1990; Telles and Murguía 1968)، التي كانت محورية في دراسات مرجعية خرجت في الستينيات، فإن النسويات التشيكانيات قد تناولن كيفية ارتباط هذه القضايا بالنساء تعيينا (Saldívar- 15- 214، 1991; Hull). وعلى وجه الخصوص، تناولت النسويات التشيكانيات كيفية استخدام لون البشرة لتحديد المعايير المرغوبة للجمال وللأنوثة (Anzaldúa 1981; Zavella 1994، 205). وكما تلاحظ ثابيه Zavella: «كان التعليق على لون البشرة تحديدا، فذوات البشرة الفاتحة las gueras يلاقين التقدير، بينما تبخس قيمة ذوات البشرة الداكنة las prietas ويُصَحَّن بالبقاء بعيدا عن ضوء الشمس كي لا تصبح بشرتهن أكثر قتامة (1994، 205).

كثيرات هن النسويات التشيكانيات اللاتي عملن على استعادة المستيزية، أي المزيج من الأعراق الأوروبية والأفريقية والهندية، وذلك لمقاومة المعايير العنصرية التي تتخذها المجتمعات المحلية التشيكانية بتفضيل ذوات البشرة الفاتحة والملامح الأوروبية، خصوصا بالنسبة للنساء. وعرضن أيضا كيف أن الأحكام العنصرية السلبية على ذوات البشرة الداكنة والشكل الهندي قد ارتبطت بالانتقاص من أنوثتهن وبالنظر إليهن كنساء غير مرغوبات، وذلك حتى بين الرجال ذوي المنزح التقدمي (Bioyles 1994). وكما تقول نورما ألكون: «يجدر بنا أن نتذكر أن لحظة التأسيس التاريخي لبناء ذاتية المستيزيات (والمستيزيين) انطوت على رفض وإنكار الأم الهندية ذات البشرة الداكنة من حيث هي هندية، مما أجبر النساء في كثير من الأحيان على التواطؤ في صمت ضد أنفسهن، وإلى أن ينكرن فعلا الوضع الهندي، على الرغم من أن هذا الوضع هو النمط المنظور والمُمثل في صنع الوطن» (1990a، 252). وعن طريق معالجة العنصرية الكامنة في المجتمعات التشيكانية

وفي الرجال التشيكانيين التقدميين، حولت النسويات التشيكانات عدسة النقد لتتجه إلى الداخل، وأوضحن كيف أن نظرية الموقف* ذات أهمية فائقة لتفادي النظر إلى ماهية أي جماعة بوصفها تعلق على ديناميكيات العنصرية والتحيز الجنساني والكرهية الشديدة للمثلية (Ochoa and Teaiwa 1994, ix). وفضلا عن هذا، حين شملت تحليلاتهن للمستيزية مسائل الجمال والرغبة الجنسية وبناءات النسائية، أصبحت المرأة مركز التحليلات، وذلك بدلا من الاعتماد على النماذج الإرشادية للذكور الذين يدرسون العنصرية.

الالتزام بالفعل السياسي

بصرف النظر عن المناهج التي استخدمتها النسويات التشيكانيات والقضايا التي عالجتها، فجميعهن تقريبا يعلنن بإصرار أن دراساتهم وإنتاجهن الفني لا بد أن يتمخضا عن فعل سياسي هادف إلى التغيير الاجتماعي. وعلاوة على هذا نجدهن، بصرف النظر عن المهنة، سواء كن أكاديميات أو فنانات أو كاتبات مبدعات أو عازفات، ينسب إليهن جميعا الانخراط في عمل سياسي من نوع ما (Cuadraz 1997). وهن أيضا ملتزمات بالقضايا التقدمية ويعارضن على الملأ الأعلى الأجندات السياسية المحافظة، مع استثناءات محدودة (من أمثال ليندا تشايبث 1991 [Linda Chavez] التي لم تقل عن نفسها إنها نسوية بأي شكل). إن الدعوة إلى الاستراتيجيات السياسية ليسار الوسط بحكم التعريف في الكثير من كتابات النسوية التشيكانية يمكن أن تسفر عن إقصاء النساء الأكثر اعتدالا من الناحية السياسية (Pesquera and Segura)

(*) نظرية الموقف standpoint theory من دعائم الفلسفة النسوية، أو بالأدق الإستمولوجيا النسوية. وتقوم على إنكار ما بعد الحداثة للموضوعية المطلقة الموهومة في الحداثة والفكر التثويري. رؤية الواقع ليست رصدا موضوعيا من وراء ستار - إن جاز التعبير- ليكون واحدا إزاء جميع المراقبين، بل لا يمكن أن يكون أصلا إلا من موقف معين، حيثيات الموقف تتداخل في حصيلة الرصد وفاعليته. فضلا عن إدخال عناصر ومفاهيم جديدة من صميم خبرة النساء، أو من موقفهن، خصوصا في مجالات الجنوسة والقوة وعلاقات الهيمنة والسيطرة... كقيلة برصد للواقع أكثر كفاءة وإستمولوجيا أكثر فعالية. بعبارة موجزة الرصد الحق لا يكون إلا من موقف متعين ومحدد، وهن معنيات خصوصا بما يضيفه الرصد من الموقف النسوي، وتلك هي نظرية الموقف النسوي. [الترجمة].

(1993). وأيضا نجد التزامهن بكفاح ونضال الطبقة العاملة يمكن أن يسفر عن إقصاء نساء الطبقة الوسطى اللاتي قد لا يشعرن بانجذاب لهذا (Pesquera and Segura 1995). لم تقدم الكاتبات النسويات التشيكانيات أبدا معالجة موسعة لأي سؤال يتضمن الاستراتيجيات السياسية المعتدلة والطبقة المتوسطة.

وأیضا توزع كتابات النسويات التشيكانيات بأدوات عينية منظمة للفعل السياسي. وفي كتاباتهن يتقدم على كل شيء ذلك التركيز على مباحج النضال بدلا من التركيز على الضحية والضحية victimhood (*). والحق أن ثمة مجالا واحدا تفتقر فيه المذاهب النسوية التشيكانية إلى الوضوح، وهو تحديد الخسران الإنساني في الاضطهاد القائم في جماعات متعددة ينتمين إليها. وحالما يجري الاعتراف بالاضطهاد، سرعان ما تبادر معظم الكاتبات إلى تسليط الضوء على المقاومة وليس على فعل الخضوع للمعاملة الوحشية (Anzaldúa 1987، 21؛ Hurtado 1996b). انتقدت نسويات تشيكانيات كثيرات تلك الكتابات التي لا تسلط الضوء على المرأة كقوة فاعلة وبالتالي حاولن التركيز على البقاء في خضم الحياة وليس على الهزيمة (Mora and Del Castillo 1980). وفي تركيزهن على البقاء، فمن بغير قصد بترسيم خارطة لمجموعة من استراتيجيات المقاومة وبناء التحالفات.

تتمسك المذاهب النسوية التشيكانية بنماذج إرشادية منتقاة من أجل التعبئة السياسية. ومعظم تنظيراتها عن التغيير الاجتماعي تخرج من رحم النضالات اليومية مع تمثيلات للمؤسسات القمعية التي ترمي إلى السيطرة على مجتمعات الملونين وقهرها، مثل الشرطة والإداريين في المدارس وأرباب العمل والعاملين في مجال الرعاية الاجتماعية (Hurtado 1991؛ Sandoval 1991؛ Pardo 1990؛ Neumaier 1990؛ 1989). وبدلا من طرح نظرية مهيبة عن التغيير الاجتماعي، تطرح التشيكانيات استراتيجيات تعتمد على السياق ونتاجة إلى حد كبير عن

(* من مذاهب الفكر النسوي العديدة مذهب ضحوي وهو قائم على تصوير المرأة بوصفها ضحية لاعتداءات الرجل وظلم النظام البطريركي، وهو تيار تضعف معه مقولة الفعل المعرفي والاجتماعي والسياسي التي يعد تضفيدها أقوى إيجابيات الفكر النسوي. [الترجمة].

الدروس المستقاة من حياتهن اليومية والحياة اليومية للنساء من حولهن (Pardo 1990، 1991). وكما تذكرنا سانديوال،

أي نظام اجتماعي ذي تراتب هرمي شكلته علاقات الهيمنة والتبعية يخلق مواقف معينة للخضوع يمكن أن يعمل التابعون داخلها بشكل مشروع. أما مواقف الخضوع، فحالما يدركها قاطنوها إدراكا واعيا بذاته، فيمكن أن تغدو وقد تحولت إلى مواقع للمقاومة، مواقع أكثر فاعلية في التنظيم الراهن لعلاقات القوة (1991، 11).

أشار سكوت(*) (1990) إلى هذه الاستراتيجيات بوصفها «أسلحة الضعفاء»؛ أسلحة طورتها تشيكانيات كثيرات وطويلا ما استعملنها قبل أن تسمى (Pardo 1990، 1991). ومع ذلك، اعتادت النسويات التشيكانيات توثيق هذه المقاومة المستتدة إلى الموقف من خلال الأقصيص cuentos والأساطير (مثلا، قصة أو اسطورة لا يورونا)، أو النكات أو الأفعال الملموسة التي تداني الفنون الأدائية. مثلا، قرأت إحدى الزميلات بحثها حول الاستعمار بأن طبعته على ورقة كمبيوتر متصلة وتركتها منبسطة وكأنها تفكك بشكل درامي وفعال جدا أسطورة كريستوفر كولومبوس Cristóbal Colón (***) - وفي اللغة الإسبانية Colón تعني حمارا كبيرا. واختارت إدخال شارطة في داخل «المستعمر» باللغة الإسبانية لتغدو Colón-ialista، مما زاد من اللعب والمقاومة في كلماتها. وهذا مزج يتزامن فيه عرض ورقة رسمية في مؤتمر مهني مع تفكيك العرض ووسيط أنتجت الدراسة، فتخلقت لحظة توعية. إنه تسليط الضوء على آثار الاستعمار على

(*) في خضم جحافل النساء اللاتي تستعرض الكتابة أعمالهن وتتشهد بأقوالهن، يبرز جيمس سكوت James C. Scott كذكر، اعتمادا على عمله حول مقاومة الفنون للهيمنة والقهر: Domination and the Arts of Resistance, New Haven: Yale University Press, 1990. [الترجمة].

(**) هذا هو رسم الاسم باللغة الإسبانية، ونطقه بالإسبانية: كريستوبال كولون. وكما ذكرنا في هامش سابق، نحاول هنا رسم الاسم الإسباني بالحروف العربية وفقا للنطق الإسباني. على أن colón ككلمة - وليس كاسم علم - لها أكثر من معنى في الاستعمالات واللهجات الإسبانية في جزيرة إيبريا وفي أمريكا اللاتينية، وفي السياق الوارد جعلتها الكتابة تعني حمارا كبيرا large ass. [الترجمة].

أحفاد ضحاياهم، وبدلاً من افتراض مسافة تفصل بين الدارس وموضوع الدراسة، فإن هذا السنة التي استنتجتها الأستاذة أفصحت بوضوح عن العواقب السياسية لرحلة كولومبوس (12).

وتقدم باردو مثالا آخر على هذه التعبئة السياسية العفوية قائما على بحثها حول «أمهات شرق لوس أنجلوس»، وهن فريق تشكل للحيلولة دون بناء سجن وتفريغ النفايات السامة في المنطقة المجاورة. وفي واحد من ملتقياتهن، حاول ممثلون عن عدة شركات للنفط الحصول على تأييدهن لبناء خط أنابيب بترول عبر وسط شرق لوس أنجلوس. فسألت النساء واحدا من ممثلي شركات النفط عن الطرق البديلة لخط الأنابيب.

هل تمر عبر سيليتو ليندو [مزرعة الرئيس رونالد ريغان]؟ فأجاب ممثل شركة البترول: «لا». نهضت امرأة أخرى وسألت: «ولماذا لا تجدون لها مكانا بحذاء الخط الساحلي؟» وبغير تفكير في المضامين أجابها ممثل الشركة، «أواه.. كلا! فإذا انفجرت فسوف تمثل خطرا على الأحياء البحرية»، فردت المرأة حجته بقولها «هل ترفع قيمة الأحياء البحرية فوق قيمة الكائنات الادمية؟». فتضرج وجهه بحمرة الغضب وانحلت الجلسة إلى ترديد هتافات الغضب (Pardo, 1990, 4).

ثمة أمثلة أخرى لا تخص سوى تشري تنظيمنا النسوي بقدر ما تواصل التشيكانيات الكتابة والتجريب بالكلمات والأجناس الأدبية والفنية والسياسة.

تتجه المذاهب النسوية التشيكانية إلى أن تشمل جهودها في التعبئة السياسية الرجال أيضا، وإن كان هذا لا يخلو من توتر. وتعترف النسويات التشيكانيات تماما بأن الرجال وإن كانوا في مجتمعاتهم يملكون عليهن السلطة البطيريركية، فإن هؤلاء الرجال أنفسهم يضطهدهم الرجل الأبيض وبعض النساء البيض بسبب إشيتهن أو العرق (Moraga and Anzaldúa 1981). منذ الكتابات الصادرة أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، كانت بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات يرين الرجال

جميعا يملكون سلطة بطيركية متساوية، وهذا مماثل لموقف نسويات أخريات من أهل نسوية الملونين ونسوية البيض الماركسية/الاشتراكية. معظم النسويات التشيكانيات أدركن الفارق في مرحلة باكراً من حياتهن من حيث كن يتفاعلمن مع مجتمعات البيض وكن بوصفهن أطفالاً يُجبرن على اصطناع التفرقة بين الصنوف المختلفة من الرجال وفقاً للعرق/الإثنية والطبقة. إدراك الفارق بين الرجال ساعد في إنتاج مركب من المذاهب النسوية لتفسر لماذا تحتفظ الكاتبات بولائهن السياسي للرجال التشيكانيين بينما يخضن في الوقت ذاته مباراة ضارية مع التحيز الجنساني لأولئك الرجال وكراهيتهم الشديدة للمثلية. على أي حال، يلزم النسويات من الناحية الاستراتيجية تعليق رؤاهن النقدية ليلحقن بالرجال في حروبهم ضد الرجل الأبيض والمرأة البيضاء في مسائل تمس المجتمع المحلي ككل؛ من قبيل تنظيم العمل، والاستحقاقات الصحية، والعمل في سبيل رد الظلم عن الأقلية المضطهدة، والبيئة. تضع باردو (1990) نظرية مفادها أن إدراج الآباء في أنشطة حركة «أمهات شرق لوس أنجلوس» ليس مجرد دهاء سياسي بل أمر ضروري للحفاظ على مشاركة المرأة ذاتها في العمل السياسي. كلما زاد أعضاء الأسرة الذين يسهمون في التعبئة ضد بناء سجن وتفرغ نفايات سامة في المنطقة المجاورة، زاد النفوذ السياسي الذي يمكن تقديمه للقضية المطروحة. وفي الوقت ذاته كان عليهن صون الجماعة من استيلاء الرجال عليها وذلك عن طريق تقويض سلطة الرجال من الناحية الاستراتيجية. مثلاً، على الرغم من أنهن وضعن رجلاً رئيساً للجماعة، كان للنساء السلطة الكاملة على الأنشطة التي تُمارس بين لحظة وأخرى، وحين حاول الرئيس أن يمارس نفوذه عن طريق الإصرار على جمع التبرعات يوم عيد الأم، لم يحضر إلا الرئيس وزوجته (Pardo 1990، 3). وبعد هذه التجربة، لم يحاول الرئيس فرض إرادته مرة أخرى.

بناء التحالف والاعتراف بالاختلاف

ترتبط النسويات التشيكانيات بالمذاهب النسوية وأشكال النضال السياسي الأخرى من حيث النظرية والتطبيق على السواء. ثمة محاولات

لا تحصى لبناء التحالف مع النسويات الأخريات من الملونين من أجل الفعل السياسي للموس (Ochoa and Teaiwa 1994). بناء التحالف ضروري لأن القمع البنيوي أبعد ما يكون عن الاندثار. والمسألة كما طرحتها أنخيلا دابيس واليزابيث مارتينث، في معرض الرد على تساؤل حول السبب الذي يجعلنا لانزال نصنف الأفراد تبعاً لانتمائهم لجماعات تتحدد بالعرق أو الطبقة أو الجنوسة أو الميل الجنسي.

يتساءل الناس: «لماذا لا نستطيع أن ننظر نحن جميعاً بعضنا إلى بعض بوصفنا بشرًا؟ لماذا يجب علينا أن نؤكد تلك الاختلافات؟» أو «لماذا نحتاج إلى النزعة النسوية؟ لماذا لا نكتفي بالنزعة الإنسانية فحسب؟ أليس الحديث عن العنصرية والأعراق المختلفة لا مردود له إلا الإبقاء على المشكلة؟» إن هذا نفيٌ لبنيات السلطة التي تحدد العلاقات الإنسانية في هذا المجتمع بطريقة ماحقة لعدد كبير من الناس، أغلبيتهم على أي حال من الملونين فقط. لا يمكنك الاقتصار على أن تقول «دعونا نتعايش معاً» ما لم نتخلص من تلك البنيات. (Davis and Martínez 1994، 49).

ليس الأساس النظري للحركات النسوية التشيكانية مسألة توافق في الآراء بل مواجهة ومقارعة الحجة بالحجة، وعلى الكاتبات أن يكن صريحات بشأن مدى الصعوبة في التواصل عبر الاختلافات. ناشطات كثيرات عانين هذه الإحباطات وذكرنها بمزيد من الوضوح، وقليلاً ما يتقاضين عن أهمية الوحدة أو يفرطن في تمجيدها (Sifuentes and Williams 1994). من هذه المواقع *sitios* للتنازع خرجت كثرة من إسهامات النسويات التشيكانيات في تنظيراتنا للجنوسة والفعل السياسي.

العديد من النسويات التشيكانيات يتمسكن بصلافة بالأنا ننظر إلى الاضطهاد على أنه مسألة درجات، وهذا قد يستبعد حيثيات ننظر إليها بوصفها ليست محورية في حقوق المرأة (مثلاً، المحاربة من أجل حقوق السجناء، وتنظيم العمالة ومسائل البيئة). وبدلاً من

هذا، تناضل النسويات التشيكانيات من أجل إدماج قضايا مختلفة دون أن يفقدن هذا مركزية الجنوسة في كل معاركهن. وكما تذكرنا أنخيل دابيس وإليزابيث مارتينث:

بادئ ذي بدء، لا بد أن نرفض التراتبات الهرمية لاحتياجات المجتمعات المحلية المختلفة.... [نحن] لا نقصد أن بعض المجتمعات المحلية أو بعض الجماعات في ساحة حرم جامعي أو أي مجتمعات محلية أخرى لن تطالب بتأكيد احتياجات خاصة... ولكننا لا يمكن أن نقع في مصيدة الجدال حول «احتياجاتي أعظم خطرا وأجل شأنًا من احتياجاتك»، أو «مركزية المرأة أهم من مركزية الثقافة اللاتينية» أو أي قضية على هذه الشاكلة. علينا أن نقاتل معا لوجود عدو مشترك. وبشكل خاص قد نتخذ موقفا ضد إدارة ما وتكون في هذا منقسما، أما [نحن] فنعتقد أن الجميع عليهم العمل معا وتشكيل تحالف أو تعيين مجموعة من الأهداف المشتركة بينهم (1994، 43).

محكم القول في هذا طرحته دابيس ومارتينث بإعلانهما إن، «الفكرة العامة هي أن المنافسة بين التراتبات الهرمية ينبغي ألا تسود. لا يوجد «أولبياد في الاضطهاد». المبتغى هو إنجاز «المساواة عبر الاختلاف» (1994، 44) من دون تفضيل طريق واحد ووحيد لاتصال البعض ببعض. تلتزم الكثيرات من النسويات التشيكانيات بسياسات التحالف النابعة من معرفتهن بأن «النساء ذوات البشرة الملونة» أو «النساء الأمريكيات الأفارقة» أو «النساء التشيكانيات» موضوعات للمفصرة التي بُنيت عبر أحداث تاريخية وظروف مادية (1994، 46). وبدلا من التقيد بتصور ماهوي للهوية، تناضل العديد من النسويات التشيكانيات لتحقيق نظرية الموقف خلال بناء التحالف.

ثمة تمييز في متناول اليد وهو أن نفكر في التحالف وقد انبنى حول القضايا، ونفكر في الأيديولوجيا وقد أصبحت رؤية للعالم. إن الأيديولوجيا فئة من الأفكار

تفسر مزاج المجتمع ودافعياته وما هي قيمه. وليس علينا أن نتفق مع الآخرين على هذا لكي نحارب من أجل الرعاية الصحية والإسكان ومن أجل العمل في سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة، أو أي شيء آخر. وأعتقد أن عليك أن توافق أيديولوجية شخص آخر إذا كنت بصدد الانخراط في أنواع معينة من التنظيمات... من حركة الكشافة إلى الحزب الشيوعي، بيد أن التحالفات وشبكات العمل والائتلافات ينبغي أبدا ألا تقع في خطأ المطالبة بالوحدة الأيديولوجية. (Davis and Martínez 1994، 47).

وجنبا إلى جنب مع اعتراف النسويات التشيكانيات بمرونة التصنيفات الاجتماعية التي تشكل هوياتهن الاجتماعية، اعترفت الكثيرات منهن أيضا بالحاجة إلى العمل من أجل أهداف سياسية مهمة مع أفراد لا يوجد بينهم «تقارب أيديولوجي» (Davis and Martínez 1994، 47)، ذلك أنه في التعبير عن المذاهب النسوية التشيكانية ثمة اعتراف بأن العمل التحالفي يستتبع بالضرورة حلا وسطا مدروسا من أجل المقاومة السياسية والتغيير الاجتماعي.

ما يتضمنه التنظير من الأراضي الحدودية

كانت النسويات التشيكانيات في طليعة المنظرين من الأراضي الحدودية las fronteras بوصفها موقعهن soitis (Mora 1993). إن تاريخ الغزو، وهو أساسا تراكم فوق كاهل أمة كانت توجد بالفعل كأمة واحدة، قد جعل النسويات التشيكانيات يعلمن الوضعية المؤقتة للدول القومية (Klahn 1994). أما الخط السياسي الذي يفصل الولايات المتحدة عن المكسيك، فلا يناظر الوجود التجريبي على الحدود، حيث تعيش الأسر على ضفتي نهر ريو غراندي، وحيث لا تلتزم صنوف التسوق والترفيه والتعبير عن الثقافة بذلك الخط القانوني الذي يفصل بين البلدين (Cantú 1995). تزعم الكثرة من النسويات التشيكانيات

أن الأراضي الحدودية، بوصفها موقعا، هي التي منحتهن فاتحة التنظير من وعي تحدد إثنيًا. بالتشيكانيّة/المستيزية (Anzaldúa 1987). ومن على الحدود تعلمت التشيكانيات/المستيزيات أن جميع التصنيفات في بنيتها ذات طبيعة اجتماعية. إنهن بالوقوف على ضفة الولايات المتحدة من النهر يرين المكسيك ويرين الوطن، وبالوقوف على ضفة المكسيك يرين الولايات المتحدة ويرين الوطن. ومع هذا لا يحظين بقبول تام على أي من الضفتين. باتت حدود الولايات المتحدة - المكسيك تعبيراً مجازياً عن كل «عبور للحدود»، فيزيقياً ونفسياً معاً، وهو ما كان لا بد أن تتحمل وطأته جحافل من التشيكانيات.

هذا التعرض لحدود متعددة أتاح لتشيكانيات كثيرات أن «يرين» الطبيعة التعسفية لكل التصنيفات، ومن ثم ضرورة اتخاذ موقف على الرغم من هذا. كثيرات هن النسويات التشيكانيات اللاتي ناضلن من أجل بناء نماذج إرشادية، تستبعد في احتوائها، ترفض في موافقتها، تنازع في قبولها. وأطلقت النسويات التشيكانيات على هذه المدرسة اسم «الوعي المعارض» (Sandoval 1991)، أو «الحقائق المتعددة» (Alarcón 1990b)، أو حالة من الوعي conscientización (Castillo 1995, 171). وعلى أي حال، يتضمن المفهوم الأساسي القدرة على رفع لواء منظورات اجتماعية عديدة وفي الآن نفسه التمسك بنواة مركزية تدور حولها صنوف الاضطهاد المادي العينية. وفي آونة أحدث، بادرت بعض النسويات التشيكانيات إلى الإشارة إلى أنه ليس من اليسير ممارسة هذه القدرة أو اتباع هذه المدرسة في عبور «الحدود» - على الأقل ليس من دون ألم هائل وقصاص من رموز السلطة الذين يطالبون بوحدة نفسية «مزيفة» (Lamphere, et al. 1993). ويصدق بما فيه الكفاية أن أولئك اللاتي يمارسن هذه القدرة أو يتبعن هذه المدرسة، خصوصاً في الكتابة، إنما هن ذوات القيم المتطرفة (Hurtado 1996b) اللاتي يتحملن مخاطرة النبذ من مجتمعاتهن المحلية. مع هذا، ثمة نساء مارسن هذه القدرة من دون أن يكتبن عنها ومن دون أن يسميها وعياً نسوياً، ونقلن دروسهن إلى الفتيات الأصغر سناً من حولهن، وقاومن الخضوع

الجنوسوي من خلال التمرد في أفعال الحياة اليومية (Steinem 1983) وحروب العصابات على مستوى العقل (Hurtado 1989: Pardo) (Sandoval 1991: 1990).

نسويات تشيكانيات كثيرات يعملن عبر الاختلافات ويجدن أبعادا للتماثل من خلال تعطيلات استراتيجية (Hurtado 1996b) وينتجن مذاهب نسوية تتحدى «الحدود الجيوسياسية» (Saldívar-Hull 1991، 211). وأيضا ساهمت النسويات التشيكانيات مساهمة هائلة في التنظير لعلاقات بلا تراتبية هرمية مع نسويات العالم الثالث عبر أرجاء العالم ومع النسويات الملونات في الولايات المتحدة (Saldívar - Hull 1991، 208-9). يتقادی تنظيرهن عقبة السيادة العنصرية التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء. كانت التزامات نسويات تشيكانيات كثيرات بالطبقة العاملة مشحونة بالتوتر، ومهما يكن أمرها فإنها أيضا مثلت جسرا يربطهن بالنساء الملونات في الولايات المتحدة وفي بلدان العالم الثالث. العديد من ركائز الثقافة التشيكانية يقوم على الكاثوليكية والثقافة الريفية وثقافة الطبقة العاملة، فوجدت صداها في بعض المذاهب النسوية في العالم الثالث، لاسيما في أمريكا اللاتينية (Sternbach، et al. 1992). وعلاوة على هذا ثمة تعهد النسويات التشيكانيات بتحرير مجتمعاتهن المحلية ككل، مما يمثل تشاركا كبيرا مع نسويات العالم الثالث يفوق تشاركهن مع الرؤية الغربية للحرية القائمة على الحقوق الفردية وهي رؤية لها التأثير القوي على النسويات البيض في الولايات المتحدة (Brown 1992). ولا مناص من أن وضع النسويات البيض في علاقتهن مع الرجال البيض بوصفهم آباء وأحبة وأشقاء وأزواج وإخوة إنما يتداخل مع مدى الثقة التي يمكن أن توليها نسويات العالم الثالث إياهن بوصفهن أفرادا أو مع رؤية ذواتهن في العديد من كتابات النسوية البيضاء. لهذه الحوائل مغزاها بالنسبة إلى نسويات تشيكانيات كثيرات، يشعرن بأنهن جماعة مستعمرة سياسيا داخل الولايات المتحدة (Saldívar-Hull 1991) بسبب مما عانينه على يد الجماعة البيضاء المهيمنة من تاريخ للغزو واستغلال العمالة. وعلاوة على هذا استفادت النساء البيض من هذا الاستغلال، بشكل مباشر أو غير

مباشر بسبب من عرقهن (Ostrander 1984؛ Sturgis 1988؛ McIntosh 1992؛ Frankenberg 1993؛ Fine 1997؛ Hurtado 1998a) وبسبب علاقاتهن الأسرية بالرجال البيض (Hurtado 1996a).

اقترحت مذاهب النسوية التشيكانية أطر عمل من أجل التحرير انعكاسية بطبيعتها - هناك ثابت هو التدقيق الذاتي لضمان عدم اضطهاد الآخرين (Zavella 1997a). تماري إمّا بيرث في أنه، «داخل الأيديولوجيا الرأسمالية البطريركية، لا متسع للكائن البشري الحساس الذي يرحب بتغيير العالم... كل فرد من أفراد الجماعة يتحمل المسؤولية عن تناقضاتها/ تناقضاتها داخل الجماعة، ومرحبا بالاشتباك مع التساؤل، من الذي استقله؟» (1991، 173). الانتماء إلى جماعة التشيكانيات يضعهن، وخصوصا السحاقيات منهن، في ظل مخاطرة كبيرة (Trujillo 1997)، وحتى مع هذا وبسببه يصادرن على قوة فاعلة فيهن. ويعرفن أنه في داخل سياقات محددة تصنع قيودا، يستطعن أن يعملن، حتى، داخل الطرق المنحازة والعنصرية. إن المذاهب النسوية التشيكانية ككل هي نظريات عن تحرير الجميع.

وعبر العديد الجم من كتابات النسويات التشيكانيات ثمة التزام بالثقافة التشيكانية وبمجتمعاتهن المحلية. وكما تظاهر أماليا ميسا - بينس (Amalia Mesa-Bains)، وهي فنانة وعاملة في المجال الثقافي «دائما ما يكون عملي، باستثناءات طفيفة، ضاربا بجذوره في ثقافتي» (مُقتبس في 86، González and Habell-Pallan 1994). وكجزء لا يتجزأ من هذا الانخراط الثقافي، تتمسك النسويات التشيكانيات بكاثوليكية علمانية تأخذ ركائز معينة من هذه الديانة لأنها جزء لا يتجزأ من الثقافة التشيكانية. مثلا تستحضر التشيكانيات روحانية الممارسات الدينية (العماد، القداس، الزفاف)، ولاهوت التحرير (تنظيم العمل والتعبئة السياسية من خلال المشاركة الدينية)، والشخص الديني مثل عذراء غوادالوب من أجل التوعية النسوية (Castillo 1996). والالتزام باللغة الإسبانية رفض آخر للذوبان الثقافي. إن استخدام العديد من النسويات التشيكانيات مفردات من اللغة الإسبانية يلقي

أسسا لتمييزهن عن تيار الثقافة البيضاء السائد ويؤكد فضاء ثقافيا آخر من خلال اللغات *lenguas*، وكذلك يمكن أن تخدم اللغة الإسبانية كجسر للتحالف مع نسويات أمريكا اللاتينية وللمواقع المشتركة من خلال اللغات المشتركة (Stembach et al. 1992: 396-97). (al. 1992: 419).

اتجاهات المستقبل في المذاهب النسوية التشيكانية

في الخمسة عشر عاما القادمة، سوف تكون التحديات التي تواجه الدارسات النسويات التشيكانيات مماثلة لتلك التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء الراهنة: كيف تتخبط الشابات في الحركة، في حين أن الكثير من العوائق التي مثلت القوة الدافعة للتظير آخذة في التلاشي شيئا فشيئا. وأما بالنسبة إلى النسويات التشيكانيات، فإن أصولهن المشتركة في الطبقة العاملة، وغلبة اللغة الإسبانية على خلفياتهن، وبروز التحيز الجنساني والنزوع الجنسي الغيري والعنصرية قد مثل وقودا أجاج كثيرا من تعاطفهن وحيويتهن. سوف يكون للتشيكانيات الأصغر سنا تجارب اجتماعية وطبقية أكثر تباينا عن تلك التي للكاتبات في المرحلة الراهنة، وسوف يكون وعيهم الجنوسي مختلفا بالضرورة. والسؤال المطروح هو حول ما إذا كانت أطر عمل النسوية الراهنة سوف تلائم أولئك الشابات. والسؤال موائم بوجه خاص حين تتعرض أولئك الشابات لتواصل عابر للإثنيات أكثر مما كان عليه الوضع منذ عشرين عاما، حين دافعت الحركة التشيكانية عن موقف قومي يزدري العلاقات العابرة للإثنيات، ولاسيما نمط العلاقات الحميمة. إن الأطفال المولودين من زيجات مختلطة في ستينيات القرن العشرين يطالبوننا، على نحو متصاعد، بإعادة النظر فيما يشكل الهوية التشيكانية (González and Habell- 81-82, 1994). وعلى خلاف الزيجات المختلطة في الماضي الأبعد، والتي كانت محدودة العدد وأيضا في المقام الأول بين التشيكانيين والبيض، فإن ستينيات القرن العشرين وفرت سياقًا أوسع للتواصل العابر للجماعات، ويات التراث «المختلط» الآن يعني كل الارتباطات الممكنة بين

الإثنيات والأعراق. العديد من هذه الارتباطات حدثت ووقعت بين أعضاء من الجماعات التابعة، مثل الأمريكيين الأفارقة والأمريكيين الآسيويين واللاتين وما هو ذو أهمية خاصة للتظير النسوي التشيكاني، ويستند إليه التاريخ المكسيكي والقومية المكسيكية، هو تزايد الزيجات المختلطة بين الجماعات اللاتينية المختلفة، وينتج عنها أطفال سوف يتزايد التحامهم بلاتينية «عمومية الإثنية»، وليس بجماعة لاتينية ذات قومية محددة (Padilla 1985; López and Espíritu 1990).

هذه التشكلات الاجتماعية الناشئة سوف تتمايز أيضا بتزايد الحراك الاجتماعي والاقتصادي. وبطبيعة الحال، لايزال هذا التغير محدودا للغاية، بيد أنه مع ذلك سوف يُزيد من التنوع الطبقي، الذي سوف يترك بدوره تأثيرا في المذاهب النسوية التشيكانية. ومن المؤكد أن أولئك اللاتي لديهن فرص اقتصادية واجتماعية متزايدة هن على الأرجح اللاتي سوف يلتحقن بالدراسة الأكاديمية ويصبحن على الأرجح الجيل التالي من الكاتبات.

إننا في الآن نفسه نعاني من تفكك العمل في سبيل رد الظلم عن الأقلية المضطهدة، ومن الهجمات على حق الإجهاض وردد الفعل المناهضة للهجرة. وسوف يكون على المذاهب النسوية التشيكانية في المستقبل أن تعالج الخطى المتقدمة في سياق القمع. من نواح عديدة، كانت حدود المساجلات حول الحركات التقدمية في الستينيات والسبعينيات أوضح كثيرا، لأن الخطوط السياسية والاقتصادية كانت مرسومة جيدا (Gutiérrez 1993; Fernández 1994). وسوف يكون التحدي المطروح أمام النسويات الأصغر سنا هو تطوير نماذج إرشادية متراكبة بما يكفي لتشمل التناقضات والأبعاد الخفية التي لم يكن ممكنا للعديد من النسويات التشيكانيات في مرحلة أسبق أن يستطعن رؤيتها.

عالجت المذاهب النسوية التشيكانية، بفصاحة، مسائل الحياة الجنسية بقدر ما تمس مخاوف المثليات، ولكن هناك بالتأكيد ما يتمين القيام به. في الأعم الأغلب، قليلا ما تعرضن لدراسة واضحة المعالم للحياة الجنسية وعلاقتها بالنظام البطريركي في المجتمعات

التشيكانية. ولئن ظهرت بعض البدايات الواعدة (وأبرزها Zavella 1997b) فليس ثمة أدبيات متطورة بشكل جيد، ولعل دراسة قضايا الرجال التشيكانيين المثليين ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الجنسية للمرأة. كيف قوض المثليون التشيكانيون سلطة النظام البطريركي في المجتمعات التشيكانية، وكيف تعامل أعضاء تلك المجتمعات مع هذه «الخيانة»؟ أيضا ثمة بعض البدايات الواعدة، أبرزها دراسة الماغيور (Almaguer 1991). إن عرض مسائل الحياة الجنسية في المجتمعات التشيكانية موضوع حساس بشكل خاص وتحديدًا للحيثيات نفسها التي جعلت عرض مسائل النساء موضوعا حساسا في بواكير السبعينيات. هذه المسائل تهدد بتقسيم النضال السياسي لكسب بعض ضروريات الحياة الأساسية؛ التركيز على قضايا الحياة الجنسية يهدد بتقويض الركائز الكاثوليكية للثقافة التشيكانية، التي هي مصدر مهم للقوة في صد الهجمات العنصرية على المجتمعات المحلية التشيكانية. وما كتبه الدارسات عن الحياة الجنسية إنما هو مواجهة للحدود التالية في دراسات التشيكانيات/التشيكانيين. لقد قطعن خطوة مهمة في توسيع نطاق النماذج الإرشادية لقضايا الجنوسة من المنظور النسوي. وتوجز سالديير - أول الفرضيات التي توجد على أساسها المذاهب النسوية التشيكانية الراهنة.

إلا أن النسوية التشيكانية تهدد الحدود المرسومة بفعل السلطة، هو يمتد هذا التهديد من استعراض أنزالدوا المهم لتاريخ ولاية تكساس وصولا إلى التصريحات النظرية التي أعلنتها أصوات جماعية، أصوات موراجا Moraga وغوميث Gómez ورومو-كارمونا Romo-Carmona حتى تساؤل بيرامونتي Viramonte عن تكوين الأسرة.... ترتبط النسوية التشيكانية، من حيث النظرية والتطبيق على السواء، بالعالم المادي. وعندما يعجز جامعو منتخبات الكتابة النسوية عن التعرف على النظرية التشيكانية، يكون سبب هذا أن التشيكانيات يطرحن أسئلة مختلفة بدورها

تطرح تساؤلا بشأن إعادة بناء صميم فرضية «النظرية». ولأن تاريخ التجربة التشيكانية في الولايات المتحدة يحدد معالم المستييزة الخاصة بنسويتنا، فلا يمكن أن تكون نظريتنا استساخا للنسوية البيضاء ولا هي يمكن أن تكون تجريدا أكاديميا فحسب. تتظر النسوية التشيكانية إلى تاريخها (لإعادة صياغة نداء بورني Bourne بالممارسة الفعلية النسوية) لتتعلم كيفية تغيير الحاضر. أما بالنسبة إلى النسوية التشيكانية، فإنه من خلال انتمائنا إلى أحزاب النضال في شعوب العالم الثالث الأخرى نجد نظرياتنا ومناهجنا. (1991، 220)

وسوف يكون على المذاهب النسوية التشيكانية في المرحلة المقبلة أن تتبني على أساس هذه التجارب الحية المعيشة.



الهوامش

المقدمة

(1) إنريك دوسل Enrique Dussel مفكر وأستاذ فلسفة ولد في ديسمبر 1934 بالأرجنتين، ومقيم في المكسيك. تدور أعماله حول الأخلاق والفلسفة السياسية خصوصا من حيث هي فلسفة للتحرير. أسس مع زملاء له حركة فلسفية تسمى «حركة فلسفة التحرير». وكتب في الماركسية ونظرية فائض القيمة. وجه نقدا لاذعا إلى المركزية الأوروبية وفلسفة الحداثة والديكارتية. ورأى أن العولة تكرس التفاوت بين الشعوب إلى درجة تنذر بالانفجار. كما سنرى في الفصل الثالث عشر فلسفة دوسيل للحداثة من أجمل وأنبل ما حمله هذا الكتاب، وما قدمته الفلسفة أخيرا فيما كان يسمى بالعالم الثالث، أو الجنوب بمصطلحات هذا الكتاب. [الترجمة].

الفصل الأول

(1) هذا المقال مأخوذ من عدة مواضع في كتابي الذي أقوم بتأليفه : «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسوية في العقل الخلفي Sex, Truth and Power: A Feminist Theory of Moral Reason». وقد أقيمت الصورة الأولى لهذا المقال حين دعيت إلى ندوة عقدها قسم الباسيفيك في رابطة الفلسفة الأمريكية في مارس من العام 1997. كان موضوع تلك الندوة «النسبوية الثقافية والنسوية العالمية». وأنا أتوجه بالشكر لمنظمها دين تشاترجي . وقد أقيمت صورة ثانية من المقال في جمعية صوفيا SOPHIA، وأشكر كل الذين ساهموا في مناقشتها، وعلى وجه الخصوص بات آمي بار-أون التي قامت بتقديم للجمعية. كثيرون تفضلوا بتعليقات ذات قيمة على الأفكار الواردة في هذا المقال، على أن إعدادي لصورته المنشورة هنا يجعلني ممتة لمساعدات آن فيرغسون وساندر هاردنج وجيم مافي وليندا نيكلسون ومرغريت ووكر. وأتوجه بشكر خاص لأوما نارايان التي ناقشت معي تلك المسائل على مدى عدة سنوات، وباهتمام وعطف بالغين راجعت المخطوطة الأصلية التي كانت مفككة إلى حد ما، وطرحت اقتراحات أثمرت كثيرا في تنظيم وتنضيد أفكار المقال.

(2) حول صياغة أولية لمفهوم عن الخطاب النسوي العملي، انظر Jagger, 1995 .

(3) بعض أهل الداخل أيضا يظلون غير مقتنعين. ويمكن أن نجد مثلا جيدا لانتقادات أهل الداخل للرؤى الإقصائية في Crenshaw 1997 .

(4) تلاحظ سبيفاك أنه مثلما يبدل البريطانيون أسماء النساء تبديلا ينطوي على تشويه لها [بعد الزواج] فإن لفظة «ساتي» بالمثل تماما تشويه لاسم المرأة، إذ يمكن وضع ترجمة دقيقة لهذه اللفظة وهي «الزوجة الصالحة»، و«ساتي» اسم يشيع إطلاقه على الفتيات الهنديات.

(5) يمثل المصطلح مشكلة، فأنا أهتم اهتماما خاصا بإمكانية الحوار بين جانبيين هما من ناحية النسويات من أهل الدول الصناعية الغنية أو الرأسمالية التي تجاوزت مرحلة التصنيع والتي تقع أساسا في غرب أوروبا وأستراليا وأمريكا الشمالية، ومن الناحية الأخرى النساء من الدول الفقيرة أو النامية التي تقع أساسا في أفريقيا وأمريكا الجنوبية والبحر الكاريبي وجنوب آسيا وجنوب شرقها والدول المتأثرة في المحيط. البعض يشير إلى جانبي هذا التقسيم بالشمال والجنوب على التعاقب، ولكني أتجنب هذا الاستخدام هنا لأن «الشمال» عادة ما يؤخذ ليضم اليابان وربما وسط وشرق أوروبا، بينما يضم «الجنوب» أستراليا. وبدلا من هذا، اخترت المذاهب النسوية الغربية - أي تقاليد نسوية المركزية-الأوروبية في أمريكا الشمالية والمناطق الواقعة في الجهة المقابلة من الكرة الأرضية - لتكون في مقابلة إما مع المذاهب النسوية غير الغربية، حتى ولو كان هذا الاستخدام يعني لغويا سيادة الغرب، أو مع المذاهب النسوية في العالم الثالث، حتى ولو كان العالم الثاني لم يعد موجودا.

(6) من الدراسات الحديثة لنشطاء النسوية العالمية دراسة أمريتا باسو «تحديات مذاهب النسوية المحلية: حركات المرأة من المنظور العولمي Challenge of Local Feminism: Women's Movement in Global Perspective» (Basu 1995)

(7) إن السؤال الذي يواجه أولئك الباحثات عن خطاب نسوي عالمي هو ما إذا كانت اللامقايسة التصورية والخلقية تجعل الخطاب الأخلاقي مستحيلا عبر الحدود الثقافية. ولا يسمح لي المجال المتاح هنا بأن أتناول هذا السؤال، ولكني في مواضع أخرى أحاج بأن اللا مقايسة في المنظورات الأخلاقية لا تفضي إلى عدم فهم متبادل كافٍ لجعل الحوار الأخلاقي مستحيلا، وأن يكون هؤلاء الناس قادرين على الاتصال ببعضهم من حيث المبدأ، فإن هذا بطبيعة الحال لا يضمن أنهم يفهمون بعضهم البعض في الواقع الفعلي.

(8) ثمة مناقشة جيدة لهذه المسائل في Alcoff 1991-92.

(9) يبدو لي في بعض الأحيان أن الشهواتية أحد العوامل التي تشجع التركيز على هذا. مثلا، هناك صورة فوتوغرافية حصلت أخيرا على جائزة للأخبار

الصحافية وهي صورة لفتاة شابة تفحص نفسها بعد إجراء عملية ختان لها. من المؤكد اعتقادها أن أحدا لا يرقبها، وزاوية التصوير توعد بأن المصور كان مختبئا وراء شجرة ومعه عدسة تلسكوبية. وفي رأيي أن هذه الصورة لا تقتصر على نزع آدمية الفتاة الشابة وعرضها كشيء مستغرب، بل أيضا تقتحم بصفاقة خصوصياتها.

(10) في العام 1994 عارضت جماعات من نساء جنوب آسيا في كندا ترحيب دكتور كندي بأن تجهز الكنديات ذوات الأصول الهندية الحوامل في أجنة إناث، ودافع الدكتور عن نفسه بقوله إنه سيكون مدانا بجريرة «الغطرسة الثقافية» لو كان قد نقد ممارسات مجتمع محلي من إثنية أخرى، على أن نقاده وسموا توجهه بأنه عنصري، قائلين إن اختيار جنس الجنين ليس متصلا في ثقافات جنوب آسيا.

(11) يمكن إجمال النواتج الاجتماعية لهذه السياسات في رقم واحد من أرقام اليونيسيف (صندوق الأمم المتحدة للطفولة) هذا الرقم نصف مليون، وهو تقدير عدد الأطفال الذين يموتون كل عام كنتيجة مباشرة لأزمة الديون. ومن الواضح أن معاناة وموت هؤلاء الأطفال، ونسبة كبيرة جدا منهم فتيات، يؤثران تأثيرا كبيرا على حياة النساء، وبشكل أكثر قسوة من تأثيره على الرجال، إن النساء أساسا هن اللاتي يكافحن لرعاية أولئك الأطفال وهن اللاتي يصارعن سوء التغذية الذي يسبب اعتلالا في صحة الأطفال الباقين على قيد الحياة، وهن اللاتي حملن مزيدا من الأطفال على حساب صحتهن وأحيانا على حساب حياتهن.

(12) مثلا، يجادل كانط مؤكدا أن الشرط الضروري للفاعل الأخلاقي هو أن يكون عضوا في مجتمع المساواة، بيد أنه لا ينظر إليه كمجتمع تجريبي متعين بل بالأحرى كصورة مؤتملة للمجتمع، مجتمع متخيل متجاوز للتاريخ ضام لكل الموجودات العاقلة. ومجتمع جون رولز للأحزاب في وضعيتها الأصلية هو الآخر تجربة خيالية من الواضح أنها لا يمكن أن تتحقق. وتبدو أخلاقيات التواصل عند هابرماس أقرب إلى أن تكون طبيعانية لأنها تصدر على مجتمع تجريبي للخطاب. ولكن، لأنه يتم تعريف ذلك المجتمع في حدود شروط لا مندوحة عن أن تكون معاكسة للواقع، فلي أن أجادل في أنه هو الآخر ينقلب إلى صورة مجتمع مؤتمل. للوهلة الأولى، تبدو النزعة المجتمعية أكثر طبيعانية من خطاب فلسفة الأخلاق، لأنها تطرح عددا متنوعا من المجتمعات المتينة تاريخيا التي نشأت بشكل عضوي وتتميز بمولاتها

لتقاليد أخلاقية رفيعة. ومهما يكن الأمر، علي أن أجادل لتأكيد أن النزعة المجتمعية تتعامل فقط مع مجتمعات مؤمثلة لأنها تنطلق من نظرة للمجتمع تجعله رومانسيا وذا ماهية ثابتة.

الفصل الثاني

استفاد هذا المقال كثيرا من تعليقات مثمرة تقدمت بها أوما ناربان وهيئة التحرير ومن المساعدة في البحث من قبل إليزابيث بيومونت.

(1) ثمة تداخل كبير بين مادة الفقرات الثلاث التالية ومادة أجزاء من عملي «الثقافة والدين وتشكيل الهوية الأنثوية: استجابة لتحديات حقوق الإنسان» Culture, Religion, and Female Identity Formation: Responding to a (Human Rights Challenge)، وهو مخطوطة غير منشورة (من دون تاريخ).

(2) مثلا في مارس من العام 1997، قضت محكمة في باكستان، في قضية تخرق المألوف، بصحة عقد زواج امرأة في الحادية والعشرين من عمرها، على الرغم من أن العقد لم يبرمه الأب. ويبدو أن ما كان يحدث سابقا في باكستان المسلمة، يشبه كثيرا ما كان يحدث في إنجلترا أيام لوك، فلم تكن المرأة البالغة الراشدة تستطيع إبرام عقد زواج صحيح مع الرجل الذي تختاره. وبعض العوائد التي ذكرتها، من قبيل دفع المهور، تجد أحيانا تسويفا لها كموائد ترفع من قيمة المرأة وعائلتها. ومهما يكن الأمر، فإن الأثر الفعلي لدفع المهر، غالبا ما يكون قمع المرأة وأن تخدم الزوج. وفي هذه النقطة الأخيرة، انظر Kaufman and Lindquist 1989، 131، مقتبسا Russell 1989.

(3) ويمكن أن نرى مثلا حديثا لهذا الموقف، في تعليق أدلى به رئيس طب الأطفال في مستشفى كبير في سياتل في حديث صحافي معه حول تجريم الكونفرس لتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى. قال: «أعتقد أن هذه مسألة ينبغي أن يبت فيها الطبيب والأسرة والطفلة. ينبغي أن تسود الخصوصية، ومن غير الملائم إثارة ضجة» (New York Times 1996c). أما عن التعسف في التمييز بين العام والخاص، حيث العناية بحق المرأة في أن تتحرر من العنف، فانظر Charlesworth 1994، 72 - 74.

(4) في تفسيرين مختلفين لقضية جعلت الاهتمام العالمي يدور حول مثل هذه القوانين، انظر Pathak and Rajan 1992، 257-79؛ 58-Das 1994، 117.

(5) كتبت الجراحة السودانية ناهد طويبا الخبيرة في ختان الإناث تقول: «إن المكافئ الذكوري للختان (حيث تتم إزالة البظر بأكمله أو أجزاء منه) سوف يكون بتر الجزء الأكبر من القضيب. أما المكافئ الذكوري للختان القرعوني (الذي لا يقتصر على استئصال البظر بل يتضمن أيضا إزالة أو تعطيل معظم الأنسجة الحساسة حول المهبل) فسوف يكون بتر القضيب بأكمله من أصوله في الأنسجة الرخوة وجزء من جلد الصفن» (Toubia 1995, 9).

(6) في مؤتمر رابطة المرأة والتنمية الذي عقد في واشنطن العاصمة، في خريف العام 1996، استضيفت «جلسة استماع» في موضوع ختان الإناث، وحضرها ستة ممثلين من وزارة الخارجية الأمريكية، أتوا للاستماع إلى أي شخص يريد الحديث في هذا الموضوع. اجتذبت الجلسة نحو مائة وخمسين امرأة من بلدان شتى، على مستويات شديدة التفاوت من المعرفة بهذا الأمر، أو من الخبرة بممارساته.

(7) في الصراع بين حقوق المرأة والحقوق الثقافية أو الدينية، انظر أيضا Charlesworth 1994: 74.

(8) أيضا يمكن أن نجد هذا الاتجاه مصحوبا بفيض من البصيرة النابعة عن تفكير عميق وفيض من التحليلات في بعض أجزاء مقالات تشاندرا تالبيد موهانتي، وبشكل ملحوظ حقا في مقالها «بميون غربية: الدراسات النسوية والخطاب الاستعماري» *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse* (Mohanty 1991, 51-80, esp. 57-66) و«لقاءات نسوية: تحديد موقع سياسات الخبرة» *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience* (1992).

(9) أيضا الإشارات الأربع لممارسة الختان في «المرأة في العالم الثالث وسياسات النسوية»، وكلها لا تركز على الضرر الذي يلحق بالنساء بل على الضرر المزعوم الذي تحدثه النسوية الغربية حين تعارضه (Mohanty et al. 1991, 57-58, n. 76, 19-7, 218).

(10) من المفارقات أن مؤلف موهانتي ذاته قد أصبح بعد هذا بوقت قصير موضعاً للنقد، «لأنه يهمل النظر إلى الطبقة في كل أبعادها»، ولأنه ينطوي على إنكار لإخضاع القوة الفاعلة للمرأة في العالم الثالث.

(11) من الواضح أنه في بعض مناطق العالم كانت المشاكل الاقتصادية التي سببتها على الأقل إلى حد كبير تلك الضغوط المالية تؤدي دورا كبيرا في إخفاق الحكومات الأكثر اعتدالا وصعود الأنظمة المحافظة أو الأصولية التي تخلق ظروفها أشد قسوة على النساء.

(12) في العام 1996 خصصت صحيفة «نيويورك تايمز» ما يقرب من خمس صفحات كاملة لموضوع ختان الإناث، وكان القطاع الأكبر منها نتيجة تحقيقات مفصلة وشاملة في بعض البلدان الأفريقية التي تشجع فيها أكثر ممارسة الختان (New York Times 1996b, 1996c).

(13) إذا كانت ثمة أي دلالة على عدد المرات التي نرى فيها النقل والاقتراب عن المقال، فلا بد أن يثير مقال سن «مائة مليون امرأة مفقودة» (1996b) وعي الكثيرين بالأشكال الكثيرة للانتهاك الذي يمر بخبرة النساء في أقطار عديدة، انتهاك منذ ما قبل الميلاد حتى الوفاة المبكرة، ومنه ما هو صريح إلى ما هو خفي وماكر، لكن على وجه الخصوص في موطن سن بجنوب آسيا.

الفصل الثالث

(1) على الرغم من أن سارتر وميرلوبونتي ونوفوار وهایدغر ولاكان يمكن أن يقوموا بدور الشخصيات الرئيسية في خلفيات مفاهيم الآخر والغيرية؟ فإن ليفيناس هو الذي نذكره قبل أي سواه حين صياغة أخلاقيات الغيرية. ومع حلول ما بعد -البنوية؟ قدمت الأخلاقيات النسوية للفروق الجنسية عند إريجاري ودراسات كريستينا للتحليل النفسي السيميوطيقي منظورات جديدة لها أهميتها.

(2) في عرض موجز لخلاصة النظرية بعد -الاستعمارية انظر (1996) Sagar. أما عن الكلاسيكيات الآتية من منطقة البحر الكاريبي فانظر (1963) Fanon و(1989) Fernandez Retamar. وفي النقد المعاصر بعد -البنوي وبعد الاستعماري. انظر (1993، 1990) Spivak و(1993) Bhabha. أما عن النقد الأدبي بعد -الاستعماري في أمريكا اللاتينية (باللغة الإسبانية) فانظر محور النقد الثقافي الأمريكي اللاتيني والنظرية الأدبية في Revista Iberoamericana (1996). وعن الدراسات بعد -الاستعمارية في أمريكا اللاتينية انظر Beverley (1995) et al. ومحور العدد في «Postmodernism: Center and Periphery» (1993) South Atlantic Quarterly.

(3) عولجت هذه النقطة في (Sagar 1996, 427) مع إشارة خاصة إلى أعمال سيفاك. بيد أن هذا العمل ينطبق بشكل عام على المذاهب النسوية التفكيكية وبعد - الاستعمارية.

(4) لن أستعمل مصطلح اللامقايسة بمغزاه لدى توماس كون حيث كان عنده يعني اللامقايسة بين نظريتين علميتين يفسران الظواهر ذاتها. فعن طريق هذا المصطلح. أحاول أن أعين وأبين افتقاد إمكان الترجمة المكتملة للتعبيرات المتباينة أو لكتل المعاني بين نظامين أو أكثر من أنظمة الرموز الثقافية - اللغوية. وأيضاً قد تكون ثمة إشارة إلى اللامقايسة بين طرق التفكير على قدر ما تكون الاختلافات متعينة تمينا ثقافيا.

(5) لقد دفعنا ثمنا باهظا بما يكفي لنوستالوجيا الكل والواحد. وللتوفيق بين.. ما هو واضح جلي والخبرة التي يمكن التعبير عنها ونقلها» (Lyotard 1984, 81-82).

(6) Garcia Canclini (1995, 46-47). تستخدم غارسيا كانكليني النخبة الأمريكية اللاتينية كإشارة مرجعية. وهي بهذا تصف «تغاير العناصر في سلطات زمانية متعددة» كملع من ملامح الثقافة الحديثة ناتج عن عجز الحداثة عن أن ترض سياتقتها تماما على أعنة تراث السكان الأصليين والمستعمرين في أمريكا اللاتينية. وأنا أستخدم المصطلح بشكل مختلف إلى حد ما لأنه لا منظور الحداثة ولا منظور النخبة يمثلان إشارات مرجعية أولية عندي. الإشارة المرجعية الأولية عندي هي المفزى الوجودي - الفينومينولوجي لسلطتين زمانيتين أو أكثر يخبرهما المرء وكما تتبدى هذه السلطات الزمانية في خبرة الحياة اليومية لأعضاء الأهلين. ويشمل هذا الموقفات الاقتصادية وقطاعات السكان والأقليات العرقية. ونعم يمكن أن تمتد إلى الطبقتين الوسطى والعليا؛ حيثما كان هذا موافقا للمقام.

(7) أنا هنا أشير إلى الذات المهيمنة المستتيرة في الجنوسة الذكورية لأن هذه الملاحظة قائمة أساسا على خبرتي العينية. في الجزء الأخير سوف أستهدف افتراض النساء في هذا الصوت.

(8) لكي نستطيع تقدير هذه النقطة قد يساعدنا أن نتعرف على ثقافة تمثيلها أضعف. مثلا. يعلم النسويون شيوع نماذج إضفاء السمة الاجتماعية على الجنوسة وعلى سلطة التحكم في الأنوثة التي يرفعها أحد النوعين (الذكور) في منظومة الفكر القانوني- الأخلاقي بشكل عام. هذه النماذج تجعل ما

يبدو هو أن تعقل النسوية متشظي أو غير متماسك بشكل كافٍ إذا ما قورن بتعقل الذكور الناجحين اجتماعيا. ينبغي أن تتواصل اللاتينية النسوية مع المستمعة إليها إنجليزية اللغة والمسمع، ليس فقط بوصفها نسوية بل وأيضا بوصفها لاتينية؟ لأن الثقافة المهيمنة صنفتها بأنها لاتينية. وإذا أفرطت في استمالة صورة الثقافة الخاصة بها لتشرح وجهات نظرها، فإن التفسير الذي يبدو لها متماسكا تماما قد لا يكون له مثل هذا التأثير أبدا في مستمعتها. قد تتذمر المستمعة من الأوقات التي لا تستطيع فيها أن تتابع المتحدث أو أن حديثها ليس مرتبا بما يكفي. ليست المسألة اتفاقا أو اختلافا بشأن مضمون رسالة المتحدث بل هي إخفاق في الاتصال بمختلف وجوه الرسالة للخروج بتفسير مترابط تماما. في رأيي الخاص. قد يعني هذا (على الرغم من أنه ليس من الضروري أن يكون له معنى) أن خلفيات تعقل المتحدث ليست بالضرورة متاحة لمحدثين مرابطين في الثقافة المهيمنة. مرة أخرى، قد يبين هذا كيف أن علاقات القوة اللاتيمائية تزداد قوتها بين المتحدثين المتباينين ثقافيا حين تكون إحدى الثقافتين مهيمنة تماما على الأخرى. يمكن إعطاء أمثلة أخرى كثيرة على هذه الظاهرة، ليست جميعها متماثلة. وبالنسبة إلى الأبعاد العنصرية خصوصا لمثل ذلك اللاتيمائل، يمكن أن نأخذ في الاعتبار إدانة فرانز فانون للعنصرية التي واجهها في فرنسا وكانت تتمثل في توقع أنه كشخص أسود من منطقة البحر الكاريبي لن يستطيع التحدث بلغة فرنسية مترابطة (Fanon 1963, 35-36). قارن أيضا المثال الذي يطرحه هومي بهابها عن أحد الأتراك في ألمانيا يشعر باستصغاره واحتقاره كحيوان حين يحاول استخدام الكلمات الأولية القليلة التي تعلمها من اللغة الألمانية (Bhabha 1994, 165).

(9) من الواضح أنه قد يوجد شيء من التداخل بين الناس من ذوي الثقافات المختلفة فيما يتعلق بقيم معينة، كما أنه قد توجد اختلافات في القيم بين بشر ينتمون إلى الخلفية الثقافية ذاتها بشكل استقرابي. القيم السياسية مثلا قد تختلف اختلافا ذا مغزى كبير بين بشر ينتمون إلى خلفيات ثقافية متماثلة. وقد تحدث تباينات حادة واختلافات عميقة بين أعضاء الأسرة الواحدة، تماما كما أن الشخص قد يستطيع تنمية انجذابه وألفته بقيم بشر من ثقافات قصية نائية، حيثما توجد الظروف الداعية. إن الاتفاق والاختلاف في مثل هذه القيم مسألة منفصلة عن الحجة التي أصوغها بشأن مبدأ اللامقايسة كعامل يجب أن نحسب حسابه في التواصل العابر للثقافات بين متحدثين من ثقافة مهيمنة ومتحدثين من ثقافة تابعة. «ترجو

المترجمة أن يقارن القارئ العربي بين هذا الكلام وبين حرصنا نحن على أن نتعلم الإنجليزية ونستخدمها، وإهمالنا التام لإتقان أو حتى التحدث بالعربية الفصحى أصلاً».

(10) منذ المؤتمر الذي عقد في مكسيكو سيتي برعاية الأمم المتحدة كافتتاح لعقد المرأة (1985 - 1985)، تعلم النسويون الغربيون أن النساء من مناطق أخرى في العالم، بما في ذلك الأقليات السكانية في الغرب ذاته، لهن وجهات نظر خاصة بهن تتطلب اهتماما معينا. هذه الرؤى لا يمكن أن تستوعبها رؤى المذاهب النسوية الغربية، لأن الطريقة التي تنظر بها المرأة إلى ظروفها في العالم سوف تعتمد على عوامل عديدة، تتضمن موضعها الثقافي والاقتصادي. من الناحية النظرية، ثمة توجه معين نحو اعتراف أكبر بالتنوع أتى مع موجة «المذاهب النسوية للاختلاف» في ثمانينيات القرن العشرين. قارن (Olea (1995).

(11) أنا أطرح هنا توصيفا وتمثيلا عريضا للمذاهب النسوية بعد الاستعمارية، بحيث تستوعب أنواعا مختلفة من النقد النسوي، وصوتي أنا في هذه المساجلات. وهي صميم العمل النسوي بعد الاستعماري، كثيرا ما تندمج مع المرقية والإثنية والطبقية وسواها، بالتوازي مع الاختلافات الثقافية والجنوسية. وفي بعض اختلافات الآراء حول استخدام «ما بعد الاستعمارية» كمقولة، انظر (Segar (1996. لقد قمت بقراءة عمل أنزالدوا «الأراضي الحدودية» بوصفه عملا بعد - استعماريًا، على الرغم من أنه ليس من الواضح ما إذا كانت ستقبل هذا المصطلح، إذا ما أخذنا في الاعتبار ما يمارسه التشيكانيون من عدم إدراج هذه التحديدات تحت نطاق تحديدات أخرى. بيد أن المطابقة واضحة تماما: إنها تتحدث عن أرض الأسلاف التي سيطرت عليها عدة بلدان مختلفة؟ وكذلك التشكيلات الثقافية المختلفة التي ظهرت هنالك عبر الزمان. وفضلا عن هذا تقرر: «لقد نشأت بين ثقافتين: المكسيكية (بالتأثير الهندي الكبير عليها) والإنجليزية (كعضو في شعب مستعمر على الأراضي الخاصة بنا)» .Anzaldù (1987, vii)

(12) Grewal & Kaplan, *Scattered Hegemony* (1994) حيث عالجا هذه النقطة وكذلك عالجتها (Spivak (1993, 77-95) و (Anzaldù (1987).

(13) «القمع هو غياب الاختيارات» (hooks, 1984, 5).

الفصل الرابع

- (1) لمناقشة أوفى انظر مقالى «بعد كل شيء هل يجب أن تكون النسوية نسوية؟ Must a Feminist Be a Relativist After All». فى 1995 Code.
- (2) أتوجه بشكرى إلى أحد قراء مجلة «هيباثيا»، إذ لفت انتباهى إلى أن هذا الكتاب ملائم تماما.
- (3) ثمة تناول مفصل لمثال فاضح للإمبريالية المضادة للنسوية، فى كتاب هيمانى بانرجى (8-57، 54، 1995) Himani Bannerji، ذلك أن جيمس مل تحاشى «البحث الأرشيفى أو التجريبي، بما فى هذا معرفة اللغات والنصوص المحلية الكلاسيكية والدارجة». إنه يبخس قدر تعارف المستشرقين المباشر بالهند، معتقدا أنهم «يفتقرون إلى الانفصال الضرورى... للوصول إلى حكم المؤرخ، وقد وجد نفسه الرجل المناسب الذى يبرز الجميع لأداء هذه المهمة على صميم أرضية نقص المعرفة باللغة، ونقص الاتصال المباشر بالهند أو الخبرة بها».
- (4) عند هيلارى كورنبلث، السؤالان الأساسيان للنزعة الطبيعانية هما: «ما العالم الذى يمكن أن نعرفه؟ وماذا نكون نحن الذى يمكن أن نعرف العالم؟ وهى تطرح السؤالين بصورة مختلفة فى مقدمة كتاب لها 1-«: (1، 1994) Kornblith كيف ينبغي علينا أن نصل إلى معتقداتنا؟ 2- كيف نصل إلى معتقداتنا؟ 3- هل العمليات التى نصل بواسطتها إلى معتقداتنا هى ذاتها العمليات التى ينبغي أن نصل إلى معتقداتنا بواسطتها. وقد اخترت الرجوع إلى النص الصادر عام 1990؛ لأن نبرته أكثر علمانية ودنيوية.
- (5) التعبير الوارد بين علامات التنصيص مأخوذ من فقرة اقتبسناها بكاملها فى (1996) Code، نقلا عن (1989، 104) Sabina Lovibond.
- (6) تستخدم ليزا هيلدك Lisa Heldke هذا التعبير لتمييز الممارسات الإبيستمولوجية المتناقضة الأساسية فى فلسفة جون ديوى.
- (7) يزعم ميشيل فوكو أن «جسد المرأة جرى تحليله - بشكل لائق وغير لائق - بوصفه مشبعا تماما بالجنس...» (1978، 104).
- (8) شكرا لمن ذكرنى بهذا، وهو المحكم المجهول لمجلة هيباثيا.

الفصل الخامس

(1) أود أن أزجي الشكر إلى جنيفر تشرش وساندرا هاردنغ وجيم هيل وتيناشتا وسوزان زلتوتيتك لمساعدتهم الكريمة في مسودات شتى من هذا المقال.

الفصل السابع

عرضت هذه الورقة أول مرة في ملتقى خريف العام 1996 من ملتقيات جمعية الوسط الغربي للمرأة في الفلسفة. وأشكر من المشاركين في هذه الجمعية ساندرا هاردنغ ومراجمي مجلة هيباثيا الذين تُحجّب أسماؤهم، وأوجه شكرا خاصا إلى جون ستون - مدياتور لتعليقاته المفيدة على نسخ مختلفة من هذا المقال.

(1) على الرغم من أن ثمة اختلافات مهمة بين النصوص التاريخية ونصوص الخبرة الذاتية، فإن تحليلات سكوت تتطبق على كليهما، وبالمثل كذلك تحليلات موهانتي. وعلاوة على ذلك تلاحظ موهانتي (36، 1991a) أن الأعمال النسوية الأحدث في ظهورها تلمس الخط الفاصل بين هذين الجنسين الأدبيين.

(2) أعرف «الخبرة المهمشة» *marginalized experience* بأنها أنماط من الخبرة يسير نهج تمثيلات العالم في الثقافة المهيمنة على وتيرة إغفالها أو حذفها. ترتبط مثل هذه الخبرات ارتباطا وثيقا بأوضاع الذوات المهمشة ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، لأن الناس في هذه الأوضاع يميلون إلى تحمل الأعباء الخفية والتقاطعات في السياسات الاجتماعية، ولأن ذاتية أولئك الناس غالبا ما يجري إنكارها في الثقافات المهيمنة. ومع هذا لا تقتصر الخبرة المهمشة على الأوضاع التي عرفناها آنفا، لأن أي امرأة يمكن أن تعاني نوعا من الخبرة تجري ثقافتها على نهج إغفالها. ومن الآن فصاعدا سوف أختصر التعبير «سرديات خبرة المهمشين» إلى «سرديات الخبرة الهامشية» *marginal experience narratives*.

(3) نفهم «نساء العالم الثالث» هنا كهوية سياسية، وإمكان التضامن في مواقف عينية (Mohanty 1991a, 2-7; 1997, 7). في سياق هذا المقال، أبين كيف أن «نساء العالم الثالث» أيضا موقف - سارد بالمعنى الذي استخدمته كارول تيلور C. Taylor. والمسألة كما طرحتها تيلور «بالقطع ليست مسألة هويات توجد ثابتة، أو أساسية أو جوهرية أو موحدة؛ بل شخصيات فعلية تسرد، من حيث هن نساء أو سوداوات أو صحافيات، وتطالب تلك السرديات بالسلطة والحوار والقوة (73، 1993).

(4) مثلا، ترفع هاردنغ من قيمة الخبرة التي يجنيها المرء في نضاله ضد القهر (287، 282، 27-126، 1991)؛ وترفع موهانتي من قيمة الخبرة بوصفها موقعا تاريخيا تم اختياره استراتيجيا (42-39، 1982)؛ أما إليزابيث ويد فتشير

إلى إمكان استخدام الخبرة لنقد أيديولوجيات الذات (1989, xxv)؛ وتعاود هارواوي المطالبة بالخبرة البصرية، بوصفها ظاهرة متجسدة اتخذت موضعا نقديا وهي متعددة الأبعاد (87-582, 1988).

(5) يتبغي الإشارة إلى أن سكوت، في بعض الأحيان، تقترح إمكان ربط سرد الخبرة بتحليل الخطاب (مثلا، 27, Scott 1988) وبعض الأعمال التاريخية الخاصة بها تتحو هذا المنحى. ومع ذلك، فإن نقد الخبرة الأكثر تطورا الذي قدمته سكوت لا يعترف بأي أمثلة غير وضعية للسرديات. وهنا تزعم أن سرد الخبرة «يحول دون» تحليل آليات الخطاب (79-778, Scott 1991). وفي المقابل يتحدد موضع سكوت بين هذين المشروعين، انظر أيضا 375, Canning 1994.

(6) على الرغم من أن سكوت تشير بصورة مبدئية إلى التجاء المؤرخين إلى الخبرة البصرية والخبرة بدواخل الجسد، فإن نقدها ينصب على الخبرة البصرية فقط. وأنا أناقش مغزى هذا فيما هو تال.

(7) كانت الردود على سكوت متشابهة من قبل كريستين شتانسيل C. Stansell (1987) وليندا ألكوف Linda Alcoff (في مقال غير منشور، جرى الاستشهاد به في 127, Moya 1997).

(8) المثال النافذ هنا هو تيلي 1989, Tilly. فعلى الرغم من أن تيلي وسكوت لا يتفقان بشأن الاستراتيجيات الثقافية، فإنهما يلتقيان في نقودهما الحادة والكاسحة لتواريخ الخبرة كمجرد توصيفات تترك النماذج الإرشادية الكامنة وراءها على حالها.

(9) تقدم كاثلين كانغ Kathleen Canning (1994, 386-96) مثلا كاشفا لما قد تعنيه بالنسبة إلى المؤرخين إعادة النظر في «الخبرة» بطريقة تقصد الجسد هي «أبعاده الخبراتية والخطابية على السواء».

(10) تعتمد حجة موهانتي على تحليل دروئي سميث Dorothy Smith للطريقة التي تتبنى بها الحياة اليومية بفعل علاقات القوة غير المرئية (Smith 1987). وتذهب موهانتي إلى أبعد مما ذهبت إليه سميث، حين تركز على عناصر من الحياة اليومية تقاوم علاقات القوة تلك، وعلى العملية الإبداعية التي يتم من خلالها تحويل هذه العناصر إلى حسابات بديلة للذاتية وللقوة الفاعلة.

(11) هذه العبارة هي العبارة المقتبسة من وصف فاريكاس Varikas لما تم نقله بواسطة سرديات النسويين السان - سيمونين (99, 1995).

(12) تتعامل تواريخ سكوت فعلا مع بعض الارتباطات بين الممارسات الخطائية والترتيبات السياسية والاقتصادية؛ بيد أن ما أعنيه هو أن هذا مفتقد في تعريفها للخبرة كمنتج بفعل الخطاب. من جانب، تنشأ هذه المشكلة عن مقصد سكوت احتواء كل جوانب الواقع الاجتماعي في تصورهما للخطاب. وهي تزعم أن «الخطاب» يتضمن «طرقا للتفكير، ليس فقط، بل أيضا طرقا لتنظيم الحياة والمؤسسات والمجتمعات» (1987، 40). وهي على أي حال تستخدم الخطاب فعلا في الحدود الأضيق للمصطلح، في إشارته إلى الممارسات المعرفية حيث يعمل مبدئيا على المستوى المفاهيمي، كما هو مبين في توحيدها بين «الخطاب» و«البلاغة» (Scott 1988، 4). ومن ثم، فإن تعريفها للخبرة بأنها منتج خطابي يغمض، وفي النهاية يحجب تماما العلاقات المتبادلة بين الممارسات اللفوية والعمل والملكية وعلاقات الدولة، على الرغم من أن سكوت قد لا تقصد هذا. وفي هذه النقطة الأخيرة، انظر أيضا كاننغ (Canning 1994، 379)، وهنيسي (Hennessy 1993a، 123-24)، وشتانسل (Stansell 1987، 26-29)، وفاريكاس (1995، 95-98).

(13) انظر - على سبيل المثال - نقد سكوت لكريستين شتانسل، الذي يبدو في رأيي مسخا لحجة شتانسل (Scott 1987، 43).

(14) هنا آرندت 15-7، [1954] Hannah Arendt 1968. إن مناقشة موهانتي للخبرة، من حيث هي موقع تاريخي تم اختياره استراتيجيا، ومن منطلقه تصور مستقبلا بديلا (Mohanty 1982، 30-31، 41-42) يتردد صداها مع اعتبار آرندت التفكير «بين الماضي والمستقبل»، كمنشط يقاطع زخم التاريخ الذي يبدو محتوما.

الفصل الثامن

تقديرى المخلص للزملاء الآتية أسماؤهم من أجل تعليقاتهم الواعية ومساعدتهم في هذا البحث: إيل بولاك ونورما كانتو وغلوريا كوادرات وروزا لندا فرغوسو ونورما كلان وخوسي مندث-نفرت وإلبا سنثيث وياتريثيا ثابيه. وامتاني موصول للمساعدة في البحث من قبل تلميذتي كريستينا سانتانا. يرجى إرسال المراسلات المتعلقة بهذا المقال إلى أيدا أورتادو بقسم علم النفس، جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز، والبريد الإلكتروني .aida@cats.ucsc.edu

(1) هذا القول الساخر مأخوذ من مقال إمّا بيريث Emma Pérez «الحديث من الهامش: خطاب بغير دعوة حول الحياة الجنسية والسلطة Speaking From the Margin: Uninvited Discourse on Sexuality and Power (1993)». وتدافع إمّا بيريث في كتاباتها عن إعادة اكتساب التشيكانيات ذلك الجانب من نفوسهن والذي هو «هندي» والذي تم «سلبه خلال الفزو والاستعمار». وتجاهر بأن «نستعيد جوهر مزاجنا النسوي المكاني واللساني» (Pérez 1993, 62).

(2) لا بد من كلمة بشأن التصنيفات الإثنية، أنا أستخدم تعبير «الملونين people of Color» للإشارة إلى التشيكان والأسويين وأهل أمريكا الأصليين والسود، وجميعهم أقليات محلية. ولهذا استخدم «اللون» بوصفه اسم علم «يبدأ بحرف مكبر» ليشير إلى جماعات إثنية معينة. وعلى هذا النحو استخدم «السود» أيضا، وفقا لحجة مفادها أن التعبير لا يشير فقط إلى لون البشرة بل أيضا إلى «تراث، وخبرة، وهوية ثقافية وشخصية، يصبح معناها موصوما و/أو مجالاً و/أو عاديًا تحت ظروف اجتماعية معينة. لقد تخلقت بشكل اجتماعي، وهي على الأقل في السياق الأمريكي لا تقل في معناها المحدد أو تعريفها الحاسم عن أي إثنية لغوية أو قبلية أو دينية، وكلها نستخدم على تعريفها بأن نجعلها أسماء أعلام «تبدأ بحرف مكبر»» (MacKinnon 1982, 516). من ناحية أخرى، نعتبر كلمة «أبيض» أقل من أن تكون مفردا علما، لأنها لا تشير إلى جماعة أو جماعات عرقية إثنية محددة بل إلى العديد منها.

(3) تشير كتابات بات مورا Pat Mora إلى أن أباهما كان يرفض السماح بالحديث باللغة الإنجليزية في بيته قائلا: «حينما تدخلين هذا البيت، يا ابنتي، فأنت في المكسيك» (1993,81).

(4) تحكي باتريشيا زافييه Patricia Zavella كيف أن تجربة والديها للقمع اللغوي في طفولتهما أقتنعتهما بالألا يعلمها اللغة الإسبانية. وكأخريات، تقول «التحقتُ في النهاية بفصول اللغة الإسبانية، وحاولتُ أن أسترِد لغتنا» (1994, 208).

(5) تضع غونثاليث González وآبل- بلان Habell-Pallan تعريفا للكلمة المنطوقة كتوع فني يتمايز بأنه «تقاطع النثر مع الشعر والغناء مع موسيقى الراب، ويدور عن طريق الأداء الحي أو المسجل أو الأقراص المدمجة» (1994, 103).

(6) تقول سونيا سالدبيرر - أول Sonia Saldívar-Hull إن «نص آنزالدوا في حد ذاته نص مستتيزي، ومزج بعد - حدائي بين السيرة الذاتية والوثيقة التاريخية والديوان الشعري. في كتابها «المناطق الحدودية» تقاوم التخوم وبالمثل الحدود

الجيوسياسية، شأنها في هذا شأن الناس الذين يكتب تاريخاً لحيواتهم» (1991، 211).

(7) تتزايد أعداد الكاتبات النسويات التشيكانيات الشابات، بعضهم لم يتخرجن بعد في الجامعة، ولسن ذوات خبرة مباشرة بالحركة التشيكانية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. ولا شك في أن إنتاجهن الأكاديمي والفني يبيث في أعطاف الكاتبات النسوية التشيكانية أصواتاً جديدة تقيض بالحيوية والرؤى البصيرة. انظر كمثال على هذا الأدب الصاعد González and Habell-Pallan (1994).

(8) باستقراء كتابات نسوية تشيكانية في السبعينيات، توضح كُردبا Córdova (1994) أنها اشتملت على المسائل التالية «حقوق الرعاية الاجتماعية ورعاية الأطفال، وتحديد النسل، وأدوار الجنسين والتعقيم والحقوق القانونية وتجربة التشيكانيات بوصفهن سجينات وصور التشيكانيات وبطولات التاريخ وكفاح ونضال القوى العاملة (معظمها تاريخية) وتنظيم أنفسهن بوصفهن تشيكانيات» (178).

(9) تهب سوسا ريدي Sosa Ridell (1993) بالتشيكانيات أن يعالجن القضايا السياسية والثقافية التي تثيرها تقنيات الإنجاب الحديثة، من قبيل أطفال الأنابيب واستئجار الرحم والتلقيح الاصطناعي. إنها ترى التشيكانيات والنساء الملونات الأخريات معرضات بشكل خاص للانتهاك بالاستخدام السيئ لهذه التقنيات بسبب «ما تجربه التشيكانيات/ اللاتينيات من افتقار تنظيم حيواتهن الإنجابية وهذا ما لا بد من ربطه بظروفهن المادية. تشتمل هذه الظروف المادية على الوضع الاجتماعي/الاقتصادي الذي يضعهن ضمن الفئة المعرضة لمخاطر عالية لاستمرار الإيذاء الإنجابي، وزيادة المخاطر بسبب عزلهن المهني، والحرمان من الحصول على المعلومات والخدمات ومن اتخاذ القرار في مجال صنع السياسة العامة لتقنيات الإنجاب» (190).

(10) عذراء غوادالوب The Virgin of Guadalupe هي القديسة الشفيعة للمكسيك، وهي بالنسبة إلى الكثيرين الصورة الكاثوليكية لإلهة الأزتك تونانثين Tonanztín. ولها مغزى خاص لأنها هندية، وبالنسبة إلى النسويات التشيكانيات ترمز إلى خلاص المستيزيين (الذين هم خليط من الأجناس الأوروبية والهندية). في التحليل المتعمق لعذراء غوادالوب انظر (1996) Castillo. وقد كانت الأخت خوانا إينيس دي لا كروث Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) راهبة مكسيكية من القرن السابع عشر، وباحثة وشاعرة

وكاتبة مسرحية ومفكرة، تناولت أعمالها الوضع غير العادل للنساء. أما لا يورونا La Llorona (أو المرأة النواحة)، فهي من الأساطير المكسيكية في القرن السادس عشر، تجوب الطرقات في الليل تولول لفقدانها أطفالها، الذين قتلهم بأن أغرقتهم بعد أن خانها زوجها مع امرأة أخرى (15-Limon 1990, 414). وكانت فريدا كالكو (1907-Frida Khalo 1954) رسامة مكسيكية شهيرة، وأيضا ناشطة سياسية اعتنقت الماركسية (Herrera 1983).

(11) هذه العبارة مقتبسة في عمل سَلديير- أول (1991, 213)، حيث ترجمتها كالآتي «كنت أجادل. أجببت بتحدٍ وفضاظة. كنت وقحة. لامبالية بكثير من قيم ثقافتني. لم أدع الرجال يعاملونني بعنف. لم أكن جيدة ولا مطيعة».

(12) بحماس متقد، سردت زميلتي باتريشيا ثابيه هذه الأقصوصة على مجموعة من الدارسات التشيكانيات، أما عن النسخة المطبوعة من هذا البحث فانظر Chabram-Dernerseian 1996.



المراجع والمصادر

الفصل الأول

- Alcoff, Linda. 1991. The problem of speaking for others. *Cultural Critique* 20: 532-.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: New Left Books.
- Basu, Amrita, ed. 1995. *The challenge of local feminisms: Women's movements in global perspective*. Boulder, CO: Westview Press.
- Bell, Diane. 1990. Reply [to Huggins et al.]. *Anthropological Forum* 6(2): 15865-.
- . 1991a. Intra-racial rape revisited: On forging a feminist future beyond factions and frightening politics. *Women's Studies International Forum* 14(5): 385412-.
- . 1991b. Letter to the editor. *Women's Studies International Forum* 14(5): 50713-.
- Bell, Diane and Topsy Naparrula Nelson. 1989. Speaking about rape is everyone's business. *Women's Studies International Forum* 12(4): 40316-.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. New York: Unwin Hyman.
- Crenshaw, Kimberle. 1997. Intersectionality and identity politics: Learning from violence against women of color. In *Reconstructing political theory: Feminist perspectives*, ed. Mary Lyndon Shanley and Lima Narayan. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Crocker, David A. 1991. Insiders and outsiders in international development. *Ethics and International Affairs* 5: 149173-.
- Dixon-Mueller, Ruth. 1993. *Population policy and women's rights*. Westport, CT: Praeger.

- Enloe, Cynthia. 1990. *Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics*. Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, Ann. 1995. *Feminist communities and moral revolution*. In *Feminism and Community*, ed. Penny A. Weiss and Marilyn Friedman. Philadelphia: Temple University Press.
- George, Susan. 1988. *A fate worse than debt*. New York: Grove Press.
- — — —. 1992. *The debt boomerang: How third world debt harms us all*. London: Pluto Press.
- Hartmann, Betsy. 1987. *Reproductive fights and wrongs: The global politics of population control and contraceptive choice*. New York: Harper and Row.
- Hoagland, Sarah Lucia. 1988. *Lesbian ethics: Toward new value*. Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.
- Huggins, Jackie et al. 1991. Letter to the editor. *Women's Studies International Forum* 14(5): 5067-.
- Hull, David L. 1988. *Science as a process: An evolutionary account of the social and conceptual development of science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jacobson, Jodi L. 1990. *The global politics of abortion*. Washington DC: Worldwatch Institute.
- Jaggar, Alison M. 1995. *Toward a feminist conception of moral reasoning*. In *Morality and social justice: Point/counterpoint*, ed. James P. Sterba. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Jayawardena, Kumari, 1986. *Feminism and nationalism in the third world*. London: Zed Books Ltd.
- Johnson-Odim, Cheryl. 1991. *Common themes, different contexts: Third world women and feminism*. In *Third world women and the politics of feminism*. See Mohanty, Russo, and Torres 1991.

- Klein, Renate. 1991. Editorial. *Women's Studies International Forum* 14(5): 5056-
- Larbalestier, Jan. 1990. The politics of representation: Australian aboriginal women and feminism. *Anthropological Forum* 6 (2): 143157-.
- Longino, Helen E. 1990. *Science as social knowledge: values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Lugones, Maria C. 1992. On borderlands/La frontera: An interpretive essay. *Hypatia* 7(4): 3137-.
- Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labour*. London: Zed Books.
- Mies, Maria, Veronika Bennholdt-Thomsen and Claudia von Werlhof. 1988. *Women: The last colony*. London: Zed Books.
- Mies, Maria, and Vandana Shiva. 1993. *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres. 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991a. Cartographies of struggle: Third world women and the politics of feminism. In *Third world women and the politics of feminism*. See Mohanty, Russo, and Torres 1991.
- Mohanty. 1991b. Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In *Third world women and the politics of feminism*. See Mohanty, Russo, and Torres 1991
- Molyneux, Maxine. 1985. Mobilization without emancipation? Women's interests, the state, and revolution in Nicaragua. *Feminist Studies* 11(2): 22754-.
- Moser, Caroline. O. N. Gender planning in the third world: Meeting practical and strategic needs. In *Gender and*

- international relations, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland. Bloomington, Indiana University Press.
- Nair, Hema N. 1991. Bold type: The poetry of multiple migrations. Ms. January-February.
- Narayan, Uma. 1989. The project of feminist epistemology: Perspectives from a Non-western feminist. In *Gender/Body/Knowledge: Feminist reconstructions of being and knowing*, ed. Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo. New Brunswick: Rutgers University Press.
- . 1997. *Dislocating cultures: Identities, traditions, and Third world Feminism*. New York: Routledge.
- Nelson, Topsy Napurrula. 1991. Letter to the editor. *Women's Studies International Forum* 14(5): 507.
- Newland, Kathleen. 1991. From transnational relational relationships to international relations: Women in development and the International Decade for women. In *Gender and international relations*, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland. Bloomington: Indiana University Press.
- Nussbaum, Martha and Amartya Sen. 1989. Internal criticism and Indian rationalist tradition. In *Relativism: Interpretation and confrontation*, ed. Michael Krausz. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Phelan, Shane. 1989. *Identity politics: Lesbian feminism and the limits of community*. Philadelphia: Temple University Press.
- Scott, Catherine V. 1996. *Gender and development: Rethinking modernisation and dependency theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Shiva, Vandana. 1988. *Staying alive: Women, ecology and development*. London: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the subaltern speak? In *Marxism and the interpretation of culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.

Walker, Margaret Urban. 1994. Global feminism: What's the question? *APA Newsletter on Feminism and Philosophy* 94(1): 5354-.

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفصل الثاني

Ackerly, Brooke. N.d. *A feminist theory of social criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Afkhami, Mahnaz. 1995. *Faith and freedom: Women's human rights in the Muslim world*. Syracuse: Syracuse University Press.

Benhabib, Seyla. 1995. Cultural complexity, moral interdependence, and the global dialogical community. In *Women, culture, and development: A study of human capabilities*, eds. Martha Nussbaum and Jonathan Glover. Oxford: Clarendon Press.

Bunch, Charlotte. 1994. Strengthening human rights of women. in *World conference on human rights, Vienna, June 1993: The contributions of NGOs: Reports and documents*, ed. Manfred Nowak. Vienna: Manzsche Verlag Universitätsbuchhandlung.

1995. Transforming human rights from a feminist perspective. In *Women's rights, human rights: International feminist perspectives*. See Peters and Wolper 1995. Chariesworth, Hilary. 1994. What are women's international human rights? In *Human rights of women: National and international perspectives*, ed. Rebecca J. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Covenant for the new millennium: The Beijing declaration and platform for action. 1995. From the Report of the fourth world conference on women. U.N. Doc. A/CONF 17720/. Santa Rosa, CA: Freehand Books.

- Das, Veena. 1994. Cultural rights and the definition of community. In *The rights of subordinated peoples*, eds. Oliver Mendelsohn and Upendra Baxi. Delhi: Oxford University Press.
- Flax, Jane. 1995. Race/gender and the ethics of difference: A reply to Okin's "Gender inequality and cultural differences." *Political Theory* 23(3): 500-10.
- Friedman, Elisabeth. 1995. Women's human rights: The emergence of a movement. In *Women's rights, human rights: International feminist perspectives*. See Peters and Wolper 1995.
- Jaquette, Jane. 1993. The family as a development issue. In *Women at the center: Development issues and practices for the 1990s*, eds. Gay Young, Vidyamali Samarasinghe, and Ken Kusterer. West Hartford, CT Kumarian Press.
- Kaufman, Natalie Hevener, and Stefanie A. Lindquist. 1995. Critiquing gender-neutral treaty language: The convention on the elimination of all forms of discrimination against women. In *Women's rights, human rights: International feminist perspectives*. See Peters and Wolper 1995.
- Kristeva, Julia. 1981. Excerpt from "Woman can never be defined". In *New French feminisms: An anthology*, eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schocken.
- Laqueur, Walter, and Barry Rubin. 1979. *The human rights reader*. Philadelphia: Temple University Press.
- Locke, John. 1950. [1689] A letter concerning toleration. 1st ed. Indianapolis, IN: Bobbs Merrill.
- Marchand, Marianne. 1995. Latin American women speak on development: Are we listening yet? In *Feminism, postmodernism, and development*. See Marchand and Parpart 1995.
- Marchand, Marianne, and Jane Parpart. 1995. *Feminism, postmodernism, development*. New York: Routledge.

- Martin, Jane Roland. 1994. Methodological essentialism, false difference, and other dangerous traps. *Signs* 19(3): 57630-.
- Mayer, Ann Elizabeth. 1994. Universal versus Islamic human rights: A clash of cultures or a clash with a construct? *Michigan Journal of International Law* 15(2): 307-404. Moghadam, Valentine, ed. 1994. Identity politics and women: Cultural reassertions and feminisms in international perspective. Boulder, CO: Westview Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In *Third world women and the politics of feminism*. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.
- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
1992. *Feminist encounters: Locating the politics of experience*. In *Destabilizing theory: Contemporary feminist debates*, ed. Michele Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press.
- Morgan, Robin. 1984. *Sisterhood is global: The international women's movement anthology*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Moruzzi, Norma Claire. 1994. A problem with headscarves: Contemporary complexities of political and social identity. *Political Theory* 22(4): 65372-.
- Narayan, Uma. 1998. Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism. *Hypatia* 13(2): 86106-.
1997. Contesting cultures: 'Westernization,' respect for cultures, and third world feminists. In *Narayan, Dislocating cultures: Identities, traditions, and ThirdWorld feminism*. New York: Routledge.

- New York Times. 1995. Women's meeting agrees on a right to say no to sex. 11 September.
- 1996a. walled in, shrouded and angry in Afghanistan. 4 October.
- 1996b. African ritual pain: Genital cutting. 5 October.
- 1996c. new law bans genital cutting in United States. 10 October.
- 1996d. the many faces of Islamic law. 13 October.
- 1996e. Woman's plea for asylum puts tribal ritual on trial. 9 November.
- Ofei-Aboagye, Rosemary Ofeibe. 1994. Altering the strands of the fabric: A preliminary look at domestic violence in Ghana. *Signs* 19(4): 38924-.
- Okin, Susan Moller. 1989a. Humanist liberalism. In *Liberalism and the moral life*, ed. Nancy Rosenblum. Cambridge: Harvard University Press.
- 1989b. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic Books.
1994. Gender inequality and cultural differences. *Political Theory* 22(1): 524-.
- Parpart, Jane L., and Marianne H. Marchand. 1995. Exploding the canon: An introduction/conclusion. In *Feminism, postmodernism, and development*. See Marchand and Parpart 1995.
- Pateman, Carole. 1989. Feminist critiques of the public/private dichotomy. In *The disorder of women: Democracy, feminism, and political theory*. Stanford: Stanford University Press.
1994. The rights of man and early feminism. *Frauen und Politik*, Swiss Yearbook of Political Science: 1931-.
- Pathak, Zakia, and Rajeswari Sunder Rajan. 1992. Shahbano. In *Feminists theorize the political*, eds. Judith Butler and Joan W Scott. New York: Routledge.

- Peters, Julie, and Andrea Wolper. 1995. *Women's rights, human rights: International feminist perspectives*. New York: Routledge.
- Russell, Diana E.H. 1989. *Lives of courage: Women for a new South Africa*. New York: Basic Books.
- Sen, Amartya. 1990a. Gender and cooperative conflicts. In *Persistent inequalities: Women and world development*, ed. Irene Tinker. Oxford: Oxford University Press.
- 1990b. More than one hundred million women are missing. In *New York Review of Books* 37(20): 61.
- Shaheed, Farida. 1994. Controlled or autonomous: Identity and the experience of the network, women living under Muslim laws. *Signs* 19(4): 997-1019.
- Spelman, Elizabeth V 1980. *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*. Boston: Beacon Press.
- Toubia, Nahid. 1995. *Female genital mutilation: A call for global action*. New York: Women, Inc.
- United Nations. 1948. *Universal Declaration of Human Rights*. G.A. Res. 217A(III), U.N. Doc. A/810. Adopted December 10, 1948.
- United Nations. 1966a. *International Covenant on Civil and Political Rights*. G.A. Res. 2200(XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316. Adopted December 16, 1966.
- United Nations. 1966b. *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. G.A. Res. 2200(XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16), U.N. Doc. A/6316. Adopted December 16, 1966.
- United Nations. 1979. *Convention on the elimination of all forms of discrimination against women*. G.A. Res. 34180/, U.N. Doc. A/Res/34180/. Adopted December 18, 1979.

Walby, Sylvia. 1992. Post-post-modernism? Theorizing social complexity. In *Destabilizing theory: Contemporary feminist debates*, eds. Michele Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press.

الفصل الثالث

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Beauvoir, Simone de. 1952. *The second sex*. New York: Vintage.

Beverly, John, José Oviedo, and Michael Aronna, eds. 1995. *The postmodernism debat in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Bhabha, Homi K. 1994. *The location of culture*. London: Routledge.

Fanon, Frantz. 1963. *Black skins, white masks*. New York: Grove Press.

Fernández Retamar, Roberto. 1989. *Caliban and other essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

García Canclini, Nestor. 1995. *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan, eds. 1994. *Scattered hegemonies: Postmodernity and transnational feminist practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

hooks, bell. 1984. *Feminist theory: From margin to center*. Boston: South End Press.

Irigaray, Luce. 1993. *An ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University Press.

Kristeva, Julia. 1981. Women's time. *Signs* 7(1): 1335-.

?????. 1991. *Strangers to ourselves*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

- Levinas, Emmanuel. 1979. *Totality and infinity*. Boston: Martinus Nijhoff.
- Lyotard, Jean Francois. 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Minh-ha, Trinh T. 1989. *Woman, native, other: Writing postcoloniality and femmism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Olea.Raquel. 1995. *Feminism: modern or postmodern?* In *The postmodern debate in Latin America*. See Beverley, John et al. 1995.
- P. 66 Richard, Nelly. 1993. *The Latin American problematic of theoretical-cultural transference: Postmodern appropriations and counterappropriations*. *South Atlantic Quarterly* 92(3): 45359-.
- ?????. 1996. *Feminismo, experiencia y representaci?n*. *Revista Iberoamericana: Special issue on Latin American cultural criticism and literary theory*, ed. Mahel Morana. 62(176):(77-44-733).
- Sagar, Aparajita. 1996. *Postcolonial studies*. In *A dictionary of cultural and critical theory*, ed. Michael Payne. Cambridge, MA: Blackwell.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1990. *The post-colonial critic*. Ed. Sarah Harasym. New York: Routledge.
- ?????. 1993. *Outside the teaching machine*. New York: Routledge.

الفصل الرابع

- Bannerji, Himani. 1995. *Beyond the ruling category to what actually happens: Notes on James Mill's historiography in The History of British India*. In *Knowledge, experience, and ruling relations*, ed. Marie Campbell and Ann Manicom. Toronto: University of Toronto Press.

- Cheney, Jim. 1989. Postmodern environmental ethics: Ethics as bioregional narrative. *Environmental Ethics* 11(2): 11734-.
- Code, Lorraine. 1995. *Rhetorical spaces: Essays on (gendered) locations*. New York: Routledge.
- _____, 1996. What is natural about epistemology naturalized? *American Philosophical Quarterly* 33 (I): 122-.
- Feyerabend, Paul. 1987. *Notes on Relativism*. In *Farewell to reason*. London: Verso.
- Foucault, Michel. 1978. *The history of sexuality*, vol. 1. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon.
- Grimshaw, Jean. 1986. *Philosophy and feminist thinking*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heldke, Lisa. 1992. Foodmaking as a thoughtful practice. In *Cooking, eating, thinking: Transformative philosophies of food*, ed. Deane W. Curtin and Lisa M. Heldke. Bloomington: Indiana University Press.
- Kim, Jaegwon. 1994. What is «naturalized epistemology»? In *Naturalising epistemology*, ed. Hilary Kornblith. Cambridge: MIT Press.
- Kornblith, Hilary. 1990. The naturalistic project in epistemology. Paper presented to the American Philosophical Association Pacific Division conference, March 1990.
- ed. 1994. *Naturalising epistemology*. Cambridge: MIT Press.
- P. 79 Lovibond, Sabina. 1989. Feminism and postmodernism. *New Left Review* 178: 528-.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1997. Women workers and capitalist scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity. In *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, ed. M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty. New York: Routledge.

- Novick, Peter. 1988. *That noble dream: The «objectivity» question and the American historical profession.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Schutte, Ofelia. 1998. Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist thought in North-South contexts. *Hypatia* 13(2): 5372-.
- Shrage, Laurie. 1994. *Moral dilemmas of feminism: Prostitution, adultery, and abortion.* New York: Routledge.

الفصل الخامس

- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La frontera: The new mestizi.* San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appiah, Kwame Anthony. 1992. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture.* New York: Oxford University Press.
- Bloom, Allan. 1987. *The closing of the American mind.* New York: Simon and Schuster.
- Bunch, Charlotte. 1994. Strengthening human rights of women. In *World conference on human rights Vienna 1993: The contributions of NGOs reports and documents*, ed. Manfred Nowak. Vienna: Manzsche Verlags und Universitatshuchhandlung.
- Code, Lorraine. 1998. How to think globally: Stretching the limits of imagination. *Hypatia* 13(2): 7385-.
- Daly, Mary. 1978. Indian suttee: The ultimate consummation of marriage. In *Gyn/Ecoloy: The MetaEthics of radical feminism.* Boston: Beacon Press.
- Hasan, Zoya, ed. 1994. *Forging identities: gender, communities and the state in India.* Boulder CO: Westview Press.
- Hawley, John Stratton, ed. 1994. *Sati, the blessing and the curse.* New York: Oxford University Press.
- hooks, bell. 1981. *Feminist theory: From margin to center.* Boston: South End Press.

- Howard, Rhoda. 1993. Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community. *Human Rights Quarterly* 15:31538-.
- Jaggar, Alison. 1998. Globalizing Feminist Ethics, *Hypatia* 13(2): 731-.
- Kipling, Rudyard. 1944. *The Ballad of East and West*. In *Rudyard Kipling`s verse*, New York: Doubleday.
- Kiss, Elizabeth. 1997. Alchemy or fool's gold: Assessing feminist doubts about rights. In *Reconstructing political theory: Feminist perspectives*, ed. Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Koso-Thomas, Olayinka. 1987. *The circumcision of women: A strategy for eradication*. London: Zed Books.
- Kumar, Radha. 1994. Identity politics and the contemporary Indian feminist movement. In *Identity politics and women: Cultural reassertions and feminisms in international perspective*, ed. Valentine Moghadam. Boulder CO: Westview Press.
- Lange, Lynda. N.d. Burnt offerings to rationality: A feminist reading of the construction of indigenous peoples in Enrique Dussels theory of modernity. *Hypatia* 13(3).
- Lugones, Maria C., and Elizabeth V. Spelman. 1983. Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for «The Woman's Voice» *Women's Studies International Forum*, 6(6): 57381-.
- Mani, Lata. 1987. Contentious traditions: The debate on SATI in Colonial India. *Cultural Critique* Fall: 1956-.
- Mayer, Ann Elizabeth. 1995. *Islam and human rights: Tradition and politics*. Boulder CO: Westview Press.
- Mazumdar, Sucheta. 1994. Moving away from a secular vision? Women, nation, and the cultural construction of Hindu India. In *Identity politics and women: Cultural*

- reassertions and /eminisms in international perspective, ed. Valentine Moghadam. Boulder CO: Westview Press.
- P. 100 Mohanty, Chandra Talpade. 1991. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In *Third World women and the politics of feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.
- Narayan, Uma. 1993. What do rights have to do with it7: Reflections on what distinguishes «traditional non-Western» frameworks from contemporary rights-based systems. *Journal of Social Philosophy* 24(2): 18699-.
- 1995 .— — — — . Eating cultures: Incorporation, identity and «Indian food.» *Social Identities* 1(1): 6388-.
- 1997 .— — — — . Dislocating cultures: Identities, traditions and Third World feminism. New York: Routledge.
- Nussbaum, Martha C. 1995. Human capabilities, Female human beings. In *Women, Culture and Development*, ed. Martha Nussbaum and Jonathan Glover. Oxford: Clarendon Press.
- Nussbaum Martha C. and Jonathan Glover, eds. 1995. *Women, culture and development*. Oxford: Clarendon Press.
- Okin, Susan Moller. 1998. Feminism, women's human rights, and cultural differences. *Hypatia* 13(2): 3252-.
- Oldenburg, Veena Talwar. 1994. The continuing invention of the Sati tradition. In *Sati, the blessing and the curse*, ed. John Stratton Hawley. New York: Oxford University Press.
- Pollis, Adamanria and Peter Schwab. 1979. *Human rights: cultural and ideological perspectives*. New York: Praeger.
- Schlesinger, Arthur M. Jr. 1992. *The disuniting of America: Reflections on a multicultural society*. New York: W.W Norton.

Schutte, Ofelia. 1998. Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist thought in North-South contexts. *Hypatia* 13(2): 5372-.

الفصل السادس

Arendt, Hannah. 1978. *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Code, Lorraine. 1987. *Epistemic responsibility*. Hanover and London: University Press of New England for Brown University Press.

1991. *What can she know?: Feminist theory and the construction of knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra. 1986. *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.

Keller, Evelyn Fox. 1985. *Reflections on gender and science*. New Haven: Yale University Press.

1992. *Secrets of life/Secrets of death: Essays on language, gender and science*. New York: Routledge.

Longino, Helen. 1990. *Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton: Princeton University Press.

الفصل السابع

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty, eds. 1997. *Femminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. New York: Routledge.

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty. 1997. Introduction: Genealogies, legacies, movements. In *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. See Alexander and Mohanty 1997.

Anzaldúa, Gloria. 1988. *Tlilli, tlapalli: The path of the red and black ink*. In *Multicultural literacy: Opening the American mind*, ed. Rick Simonson and Scott Walker. Saint Paul, MN: Graywolf Press.

———. 1990a. *How to tame a wild tongue*. In *Marginalization and contemporary cultures*, ed. Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh Minh-ha, and Cornel West. Cambridge: New Museum of Contemporary Art and Massachusetts Institute of Technology.

———. 1990b. *La conciencia de la mestiza: Towards a new consciousness*. In *Making face, making soul hacienda caras: Creative and critical perspectives by feminists of color*, ed. Gloria Anzaldúa. San Francisco: Aunt Lute Books.

Arendt, Hannah. 1968 [1954]. *Between past and future: Eight exercises in political thought*. New York: Penguin.

Canning, Kathleen. 1994. *Feminist history after the linguistic turn: Historicizing discourse and experience*. *Signs* 19(2): 368-404.

Delany, Samuel. 1988. *The motion of light in water: Sex and science fiction writing in the East Village, 1957-1965*. New York: Arbor House.

Haraway, Donna. 1988. *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*. *Feminist Studies* 14: 575-99.

Harding, Sandra. 1991. *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. New York: Cornell University Press.

Hennessy, Rosemary. 1993a. *Materialist feminism and the politics of discourse*. New York: Routledge.

———. 1993h. *Women's lives/feminist knowledge: Feminist standpoint as ideology critique*. *Hypathia* 8(1): 14-34.

Mohanty, Chandra Talpade. 1982. *Feminist encounters: Locating the politics of experience*. *Copyright* 1: 30-44.

———. 1991a. Cartographies of struggle: Third World women and the politics of feminism. Introduction to Third World women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

———. 1991b. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third World women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

———. 1997. Women workers and capitalist scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Mohanty, Chandra, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. Third World women and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Moya, Paula. 1997. Postmodernism, "realism," and the politics of identity: Cherrie Moraga and Chicana feminism. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Scott, Joan Wallach. 1987. A reply to criticism. *International Labor and Working Class History* 32: 39-45.

———. 1988. *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press.

———. 1991. The Evidence of experience. *Critical Inquiry* 17: 773-97.

Smith, Dorothy. 1987. *The everyday world as problematic: A feminist sociology*. Boston: Northeastern University Press.

Stansell, Christine. 1987. A response to Joan Scott. *International Labor and Working Class History* 32: 24-29.

Taylor, Carole Anne. 1993. Positioning subjects and objects: Agency, narration, relationality. *Hypatia* 8(1): 55-80.

Tilly. Louise. 1989. Gender, women's history, and social history. *Social Science History* 13:439-62.

Varikas, Eleni. 1995. Gender, experience, and subjectivity: The Tilly-Scott disagreement. *New Left Review* 211: 89-101.

Weed, Elizabeth. 1989. Introduction: Terms of reference. In *Coming to terms: Feminism, theory, politics*, ed. Elizabeth Weed. New York: Routledge.

الفصل الثامن

Alarcón, Norma. 1989. Traductora, traidora: A paradigmatic figure of Chicana feminism. *Cultural Critique* 13(Fall): 57-87.

———. 1990a. Chicana's feminism: In the tracks of the "the" native woman. *Cultural Studies* 4(3): 248-56.

———. 1990b. The theoretical subject(s) of "This bridge called my back" and Anglo-American feminism. In *Making face, Making soul/Haciendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color*. See Anzaldúa 1990.

———. 1996. Conjugating subjects in the age of multiculturalism. In *Mapping multi-culturalism*, ed. Avery F. Gordon and Christopher Newfield. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alarcón, Norma, Rafaela Castro, Emma Pérez, Beatriz Pesquera, Adaljiza Sosa Riddell, and Patricia Zavella, eds. 1993. *Chicana critical issues*. Berkeley: Third Woman Press.

Almaguer, Tomás. 1971. Toward the study of Chicano colonialism. *Aztlán: Chicano Journal of the Social Sciences and Arts* 2(2): 7-21.

———. 1991. Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior-differences: *A Journal of Feminist Cultural Studies* 3(2): 75-100.

———. 1994. *Racial fault lines: The historical origins of white supremacy in California*. Berkeley: University of California Press.

Anzaldúa, Gloria. 1981. La prieta. In *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. See Moraga and Anzaldúa 1981.

———. 1987. *Borderlands/la Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Anzaldúa, Gloria, ed. 1990. *Making face, making soul/Haciendo coras/Creative and critical perspectives by women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Books.

P. 150 Arce, Carlos H., Edward Murguía, and W. Parker Frisbie. 1987. Phenotype and life chances among Chicanos. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences* 9: 19-32.

Baca, Judith. 1990. World wall: A vision of the future without fear. *Frontiers* 14(2): 81-5.

———. 1993. Uprising of the mujeres. In *Chicana critical issues*. See Alarcón et al. 1993.

Baca Zinn, Maxine. 1975. Political familism: Toward sex role equality in Chicano families. *Aztlán* 6(1): 13-26.

Brown, Wendy. 1992. Finding the man in the state. *Feminist Studies* 18(1): 7-34.

Broyles, Yolanda Julia. 1986. Women in El Teatro Campesino: ^Apoco estaba molacha la virgen de Guadalupe? In *Chicana Voices: Intersections of Class, Race and Gender*, ed. Ricardo Romo. Austin: Center for Mexican-American Studies, University of Texas.

———. 1989. Toward a re-vision of Chicano theater history: The women of El Teatro Campesino. In *Making a spectacle: Feminist essays on contemporary women's theater*, ed. Linda Hart. Ann Arbor: University of Michigan Press.

———. 1994. *El Teatro Campesino: Theater in the Chicano movement*. Austin: University of Texas Press.

Cantú, Norma Elia. 1995. *Canícula: Snapshots of a girlhood en la frontera*. Albuquerque: University of New Mexico Pres.

Castañeda, Antonia I. 1990. The political economy of nineteenth-century stereotypes of californians. In *Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history*. See Del Castillo 1990.

Castillo, Ana. 1992. *The Mixquiahuala letters*. New York: Doubleday.

———. 1995. *Massacre of the dreamers*. New York: Plume Book.

Castillo, Ana, ed. 1996. *Goddess of the Americas/ La Diosa de las Americas; Writings on the virgin of Guadalupe*. New York: Riverhead Books.

Cervantes, Loma Dee. 1981. *Emplumada*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Chabram-Dernerseian, Angie. 1996. The Spanish colonialist narrative: Their prospectus for us in 1992. In *Mapping Multiculturalism*, eds. Avery F. Gordon and Christopher Newfield. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chavez, Linda. 1991. *Out of the barrio: Toward a new politics of Hispanic assimilation*. New York: Basic Books.

Cisneros, Sandra. 1991. *Woman hollering creek and other stories*. New York: Random House.

———. 1994. *Loose woman*. New York: Alfred A. Knopf.

Collins, Patricia Hill. 1991. *Black feminist thought/ Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.

Córdova, Teresa. 1994. The emergent writings of twenty years of Chicana feminist struggles: Roots and resistance. In *The handbook of Hispanic cultures in the United States*, ed. Félix Padilla. Houston: Arte Público Press.

Cotera, Marta. 1977. *Chicana feminism*. Austin, Texas: Information Systems Development.

Cuadraz, Gloria Holguín. 1997. Chicana/o generations and the Horatio Alger myth. *Thought and Action; NEA Journal of Higher Education*, 13(1): 103 -120.

Cuadraz, Gloria Holguín, and Jennifer Pierce. 1994. From scholarship girls to scholarship women: Surviving the contradictions of class and race in academe. *Explorations in Ethnic Studies* 17(1): 1-23.

Davis, Angela, and Elizabeth Martínez. 1994. Coalition building among people of color. *Inscriptions* 7: 42-53.

P. 151 De la Torre, Adela, and Beatriz M. Pesquera, eds. 1993. *Building with our hands: New directions in Chicana studies*. Berkeley: University of California Press.

Del Castillo, Adelaida, ed. 1990. *Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history*. Encino, CA: Floricanto Press.

Espín, Oliva M. 1984. Cultural and historical influences on sexuality in Hispanic/Latin women. In *Pleasure and danger: Exploring female sexuality*, ed. Cirol S. Vance. London: Routledge and Kegan Paul.

Fernández, R. 1994. Abriendo-caminos in the brotherland: Chicane writers respond to the ideology of literary nationalism. *Frontiers—A Journal of Women's Studies* 14(2): 23-50.

Fine, Michelle. 1997. Witnessing whiteness. In *Off white: Readings on race, power, and society*, eds. Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell, and Mun Wong. New York: Routledge.

Forbes, Jack. 1968. Race and color in Mexican-American problems. *Journal of Human Relations* 16(1): 55-68.

Frankenberg, Ruth. 1993. *White women, race matters: The social construction of whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fregoso, Rosa Linda. 1993. The mother motif in *La Bamba* and *Boulevard Nights*. In *Building with our hands: New directions in Chicana studies*. See De la Torre and Pesquera 1993.

García, Alma. 1989. The development of Chicana feminist discourse, 1970-1980. *Gender and Society* 3(2): 217-38.

García, Alma, ed. 1997. *Chicana feminist thought. The basic historical writings.* New York: Routledge.

García, Chris F. 1973. *Political socialisation of Chicano children: A comparative study with Anglos in California schools.* New York: Praeger Press.

Caspar de Alba, Alicia. 1998. *The politics of location of the tenth muse of America: An interview with Sor Juana Ines de la Cruz.* In *Living Chicana theory.* See Trujill 1998.

González, Jennifer A., and Michelle Habell-Pallan. 1994. *Heteroiopias and shared methods of resistance: Navigating social spaces and spaces of identity.* *Inscriptions* 7:80-104.

González, María R. 1990. *El embrín nacionalista visto a través de la obra de Sor juana Inés de la Cruz.* In *Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history.* See Del Castillo 1990.

Gómez, Alma, Cherríe Moraga, and Romo-Carmona, Mariana, eds. 1983. *Cuentos: Stories try Latinos.* New York: Kitchen Table Women of Color Press.

Guerin-Gonzalez, Camille. 1994. *Mexican workers and American dreams: Immigration, repatriation, and California farm labor, 1900-1930.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Gutiérrez, Ramón A. 1993. *Community, patriarchy and individualism: The politics of Chicano history and the dream of equality.* *American Quarterly* 45(1): 44-72.

Herrera, Hayden. 1983. *Fnda; A biography of Frida Kahlo.* New York: Harper and Row.

Hurtado. Aída. 1989. *reflections on white feminism: A perspective from a woman of Color.* In *Social and render boundaries in the United States,* ed. Sucheng Chan. Lewiston: Edwin Mellen Press.

———. 1996a. *The color of privilege: Three blasphemies on race and feminism.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

P.152 ——. 1996b. *Strategic suspensions: Feminists of Color*

theorize the production of knowledge. In *Knowledge, difference, and power: Essays inspired by women's ways of knowing*, ed. Nancy Rule Goldberger, Jill Mattuck Tarule, Blythe McVicker Clinchy, and Mary Field Belenky. New York: Basic Books.

— —. 1998a. The Trickster's play: Whiteness in the subordination and liberation process. In *Theorizing race and ethnicity*, eds. Rodolfo D. Torres and Louis F. Miron. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

— —. 1998b. The politics of sexuality in the gender subordination of Chicanas. In *Living Chicana theory*. See Trujillo 1998.

Klahn, Norma. 1994. Writing the border: The languages and limits of representation. *Journal of Latin American Cultural Studies* 3(1-2): 29-55.

Lamphere, Louise, Patricia Zavella, Felipe González, with Peter B. Evan. 1993. *Sunbelt working mothers: Reconciling family and factory*. Ithaca: Cornell University Press.

Limón, José E. 1990. La Llorona, the third legend of greater Mexico: Cultural symbols, women, and the political unconscious. In *Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history*. See Del Castillo 1990.

López, David, and Yen Espiritu. 1990. Panethnicity in the United States: A theoretical framework. *Ethnic and Racial Studies* 13(2): 198-224.

Lugones, María C. 1990. Playfulness, "word"-travelling and loving perception. In *Making face, making soul/Hacienda Coras/Creative and critical perspectives by women of Color*. See Anzaldúa 1990.

MacKinnon, Catherine A. 1982. Feminism, Marxism, method, and the state: An agenda for theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(31): 515-44. Martínez, Elizabeth. 1989. That old (white) male magic. *Z Magazine* 27(8): 48-52.

McIntosh, Peggy. 1992. White privilege and male privilege: A personal account of coming to see correspondences through work

in women's studies. In *Race, class, and gender*, ed. Margaret L. Andersen and Patricia Hill Collins. Belmont: Wadsworth.

Méndez-Negrete, Josephine. 1995. ... "Es lo que haces!": A sociohistorical analysis of relational leadership in a Chicano/Latino community. Ph.D. diss., Sociology Department, University of California, Santa Cruz.

Mora, Magdalena, and Adelaida R. Del Castillo. 1980. *Mexican women in the United States: Struggles past and present*. Los Angeles: Chicano Studies Research Center, University of California.

Mora, Pat. 1993. *Nepantla: Essays from the land in the middle*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

———. 1996. Coatlicue's rules: Advice from an Aztec goddess. In *Goddess of the Americas/La Diosa de las Americas: Writings on the virgin of Guadalupe*. See Castillo 1996.

———. 1997. *House of houses*. Boston: Beacon Press.

Moraga, Cherríe. 1983. *Loving in the war years: Lo que nunca pasó por sus labios*. Boston: South End Press.

Moraga, Cherríe, and Gloria Anzaldúa, eds. 1981. *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Watertown, MA: Persephone Press.

Neumaier, Diane. 1990. *Judy Baca: Our people are the internal exiles*, (from an

interview with the Chicana muralist Judy Baca). In *Making face, making soul/Haciendo caras/Creative and critical perspectives by women of Color*. See

Anzaldúa 1990.

P. 153 Nieto, Consuelo. 1974. *The Chicana and the women's rights movement: A perspective*. *Civil Rights Digest* 6(3): 36-42.

Nieto-Gómez, Anna. 1974. *La feminista*. *Encuentro Femenil* 1(2): 34-37.

Ochoa, María, and Teresía Teaiwa, eds. 1994. Enunciating our terms: Women of Color in collaboration and conflict. *Inscriptions* 7: 1-155.

Ostrander, Susan. 1984. *Women of the upper class*. Philadelphia: Temple University Press.

Padilla, Félix M. 1985. *Latino ethnic consciousness: The case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pardo, Mary. 1990. Mexican American women grassroots community activists: Mothers of East Los Angeles. *Frontiers* 21 (1): 1-7.

———. 1991. Creating community: Mexican American women in Eastside Los Angeles. *Aztlán* 20(1-2): 39-71.

Paz, Octavio. 1985. *The labyrinth of solitude*. Trans. by Lysander Kemp, Yara Milos, and Rachel Phillips Belash. New York: Grove Press.

Pérez, Emma. 1991. Sexuality and discourse: Notes from a Chicana survivor. In *Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about*. See Trujillo 1991.

———. 1993. Speaking from the margin: Uninvited discourse on sexuality and power. In *Building with our hands: New directions in Chicana studies*. See De la Torre and Pesquera 1993.

———. 1996. *Gulf dreams*. Berkeley: Third Woman Press.

———. 1998. Irigaray's female symbolic in the making of Chicana lesbian *sio'os y lenguas* (sites and discourses). In *Living Chicana theory*. See Trujillo 1998.

Pesquera, Beatriz M. 1991. "Work gave me a lot of confianza": Chicanas' work commitment and work identity. *Aztlán* 20(1-2): 97-118.

———. 1997. In the beginning he wouldn't lift even a spoon. In *Situated Uves*, eds. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New York: Routledge.

Pesquera, Beatriz M., and Denise A. Segura. 1993. "There is no going back": Chicanas and feminism. In *Chicana critical issues*. See Alarcón et al. 1993.

Quintana, Alvina E. 1989. *Challenge and counter-challenge: Chicana literary motifs*.

In *Social and gender boundaries in the United States*, ed. Sucheng Chan. Lewiston:

Edwin Mellen Press.

———. 1996. *Home girls: Chicana literary voices*. Philadelphia: Temple University Press.

Romero, Mary. 1992. *Maid in the U.S.A.* New York: Routledge.

Ruiz, Vicki L. 1987. *Cannery women, cannery lives; Mexican Women, unionisation, and the California food processing industry, 1980-1950*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

———. 1998. *From out of the shadows/Mexican women in twentieth-century America*. New York: Oxford University Press.

Saldívar-Hull, Sonia. 1991. *Feminism on the border: From gender politics to geopolitics*. In *Criticism in the borderlands; Studies in Chicano literature, culture, and ideology*, eds. Hector Calderón and José David Saldívar. Durham: Duke University Press.

Sánchez, Elba. 1992. *Tallos de luna/Moon shoots*. Santa Cruz, CA: Moving Parts Press.

Sandoval, Chéla 1990. *The struggle within: A report on the 1981 N.W.S.A. conference*. In *Making Face, Making Soul/Haciendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color*. See Anzaldúa 1990.

———. 1991. *U.S. third world feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world*. *Genders* 10(Spring): 1-24.

P. 154 ———. 1998. *Mestisaje as method: Feminists-of-color challenge the canon*. In *Living Chicana theory*. See Trujillo 1998.

Scott, James C. 1990. *Domination and the arts of resistance*. New Haven: Yale University Press.

Segura, Denise A. 1994. *Inside the work worlds of Chicana and Mexican immigrant*

women. In *Women of color in U. S. society*, eds. Maxine Baca Zinn and Bonnie

Thornton Dill. Philadelphia: Temple University Press.

———. 1997. *Chicanas in white collar jobs*. "You have to prove yourself more." In *Situated lives*, ed. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New

York: Routledge.

Segura, Denise A., and Pesquera, Beatriz. 1992. *Beyond indifference and antipathy: The Chicana movement and Chicana feminist discourse*. *Aztlán: A Journal of Chicano*

Studies 19(2): 69-93.

Segura, Denise A., and Jennifer L. Pierce. 1993. *Chicana/o family structure and gender personality: Chodorow, familism, and psychoanalytic sociology revisited*. *Signs*:

Journal of Women in Culture and Society 19(1): 62-91.

Sifuentes, Alma, and Kim D. Hester Williams. 1994. *Private parts: Battling barriers,*

forging friendships. *Inscriptions* 7: 105-22.

Sosa Ridell, Adaljiza. 1993. *The bioethics of reproductive technologies: Impacts and implications for Latinas*. In *Chicana critical issues*. See Alarcón et al. 1993.

Steinem, Gloria. 1983. *Outrageous acts and everyday rebellions*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Stembach, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk, and Sonia E. Alvarez. 1992. *Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bemardo*.

Signs: Journal of Women in Culture and Society 17(2): 393-434.

Sturgis, Susanna J. 1988. *Class/Act: Beginning a translation from privilege*. In *Out the other side: Contemporary lesbian writing*, eds. Christian McEwan and Sue

O'Sullivan. London: Virago.

Telles, Edward E., and Edward Murguía. 1990. Phenotypic discrimination and income differences among Mexican Americans. *Social Science Quarterly* 71 (4): 682-93.

———. 1992. The Continuing significance of phenotype. *Soda! Science Quarterly* 73(1): 120-22.

Trujillo, Caria, ed. 1991. *Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about*. Berkeley, CA: Third Woman Press.

Trujillo, Carla. 1997. Sexual identity and the discontents of difference. In *Ethnic and cultural diversity among lesbians and gay men*, ed. Beverly Greene. Thousand Oakes: Sage Publications.

———. 1998. *Living Chicana theory*. Berkeley: Third Woman Press.

Vásquez, Melba J., and Anna M. González. 1981. Sex roles among Chicanos: Stereotypes, challenges, and changes. In *Explorations in Chicano psychology*, ed. Augustine Baron Jr. New York: Praeger.

Viramontes, Helena María. 1985. *The Moths and other stories*. Houston: Arte Público Press.

Yarbro-Bejarano, Yvonne. 1985. Chicanas' experience in collective theater Ideology

and form. *Women and Performance* 2(2): 45-58.

———. 1986. The female subject in Chicano Theater: Sexuality, "race," and class. *Theater Journal* 38(1): 389-407.

———. 1991. De-constructing the lesbian body: Cherríe Moraga's living in the war years. In *Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about*. See Trujillo 1991.

P. 155 ———. 1994. Gloria Anzaldúas “Borderlands/La frontera”: Cultural studies, “difference,” and the non-unitary subject. *Cultural Critique* 28(Fall): 5-28.

Zavella, Patricia. 1987. *Women’s work and Chicane families: Cannery workers of the Santa Clara Valley*. Ithaca: Cornell University Press.

———. 1994. Reflections on diversity among Chicanas. In *Race*, eds. Steven Gregory and Roger Sanjek. New Brunswick: Rutgers University Press.

———. 1997a. Constructing identity with “Chicana” informants. In *Situated lives: Gender and culture in everyday life*, eds. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New York: Routledge.

———. 1997b. “Playing with fire”: The gendered construction of Chicane/Mexican sexuality. In *The gender/sexuality reader: Culture, history, political economy*, eds. Roger N. Lancaster and Micaela di Leonardo. New York: Routledge.



معجم المصطلحات

| | |
|----------------|--------------------|
| abolitionism | حركة محو العبودية |
| absolutism | مطلقية |
| abstract | مجرد |
| altruism | الغيرية/ الإيثارية |
| applied | تطبيقي |
| approach | مقاربة |
| analytical | تحليلي |
| androcentrism | المركزية الذكورية |
| anti-racist | مضاد للعنصرية |
| assumption | فرضية |
| authenticity | أصالة |
| awareness | الصحوة |
| black feminism | النسوية السمراء |
| category | مقولة |
| cartesian | ديكارتي |
| centrism | المركزية |
| civil society | المجتمع المدني |

| | |
|-----------------------|-----------------|
| civilization | حضارة |
| class | طبقة |
| classism | النزعة الطبقية |
| code | شفرة/ مدونة |
| cognitive sciences | العلوم المعرفية |
| coherence | تساوق |
| colonial | استعماري |
| colonialism | استعمارية |
| communitarian | جماعاتي |
| community | المجتمع المحلي |
| competence | كفاءة |
| concept | مفهوم |
| conception | تصور |
| conceptualization | صياغة تصويرية |
| confirmation | تأييد |
| consciousness-raising | توعية |
| context | سياق |

| | |
|--------------------|-------------------------------------|
| cross-cultural | عابر- للثقافات |
| culture | ثقافة |
| data | معطيات |
| date rape | الاعتصاب الداجن |
| decentering | نقض المركزية |
| decolonizing | نقض الاستعمارية |
| Deconstructivism | التفكيكية / التقويضية |
| determinism | الحتمية |
| discourse | خطاب |
| dogma | عقيدة جازمة |
| dogmatism | الإيقانية القطعية/ الاعتقاد المتصلب |
| double day | اليوم المزدوج |
| domination | هيمنة |
| dualism | الثنائية |
| Duhem-Quine Thesis | أطروحة دوهيم - كواين |
| emotional labor | الشغل العاطفي |
| empirical adequacy | المواءمة التجريبية |

| | |
|-------------------------|----------------------------|
| empowerment | تمكين |
| enlightenment | التوير |
| equality | مساواة |
| essence | الماهية |
| essentialism | الماهوية/ المذهب الماهوي |
| ethnicity | الإثنية/ السلالية |
| Euro-centrism | المركزية الأوروبية |
| event | حدث |
| reductionistic feminism | نسوية اختزالية |
| experience | خبرة |
| fact | واقعة |
| foundationalism | مذهب الأسس/ النزعة الأسسية |
| function | وظيفة / دالة |
| gender | جنوسة / نوع |
| Given | مُسلم / معطى |
| Gynophobia | كراهية النساء |
| heterogeneity | مغايرة |

| | |
|--------------------|-------------------------|
| heterosexism | النزوع للجنس الآخر |
| heterosexuality | الغيرية الجنسية |
| hierarchy | تراتب هرمي / هيراركية |
| holistic view | نظرة كلانية |
| homosexuality | المثلية الجنسية |
| Idealism | مثالية / المذهب المثالي |
| idealization | أمثلة |
| image | صورة |
| imagination | خيال |
| intention | نية / قصد |
| intuition | حدس |
| Humanism | النزعة الإنسانية |
| identity | الهوية |
| image | صورة |
| incommensurability | لامقايسة |
| Individualism | النزعة الفردية |
| insight | استبصار |

| | |
|----------------------|----------------------------|
| inner | جواني / داخلي |
| intersectionality | التقاطعية |
| integrative feminism | نسوية تكاملية |
| lesbian | سحاقية/ مثلية |
| liberty | حرية |
| Liberation theology | لاهوت التحرير |
| location | موضع |
| logical construction | البناء المنطقي |
| logical empiricism | التجريبية المنطقية |
| logical positivism | الوضعية المنطقية |
| male gaze | تحديق/ نهم النظرة الذكورية |
| marginal | هامشي |
| marginalized | مهمش |
| materialism | المادية |
| maternalism | النزعة الأمومية |
| mestizaje | المستيزية |
| mexicana | مكسيكانية |

| | |
|----------------------------|------------------------|
| narration | سرد |
| narrative | سرديّة |
| national | وطني / قومي |
| national identity | هوية قومية |
| Nationalism | نزعة قومية |
| neocolonialism | استعمارية جديدة |
| nonquestion-begging | لا تصادر على المطلوب |
| oppositional consciousness | الوعي المعارض |
| the other | الأخر |
| othermother | الأم البديلة |
| paradigm | باراديم / نموذج إرشادي |
| Patriarchy | بطيركية / الأبوية |
| perspective | منظور |
| phenomenalism | ظاهريّة |
| political mobilization | تعبئة سياسية |
| post-colonialism | ما بعد الاستعمارية |
| post-enlightenment | بعد-التنويرية |

| | |
|-------------------|------------------------|
| poststructuralism | ما بعد- البنيوية |
| process | عملية / صيرورة |
| private space | الفضاء الخاص |
| privilege | الامتياز |
| protocol sentence | جمل البروتوكول |
| public space | الفضاء العام |
| queer Theory | نظرية الشواذ/ الاختلاف |
| race | العرق/ العنصر |
| racism | العنصرية |
| reductionism | ردية/ اختزالية |
| relation | علاقة |
| relativism | نسبوية |
| resignification | إعادة صياغة الدلالة |
| resistance | المقاومة |
| rhetoric | بلاغة/ خطاب بياني |
| revisionism | المراجعة |
| segregation | التفرقة العنصرية |

| | |
|------------------------|-------------------------|
| sexism | التحيز الجنساني |
| sexual harassment | التحرش الجنسي |
| sexual objectification | التشيؤ الجنسي |
| sexuality | جنسانية/ الحياة الجنسية |
| sisterhood | الأختية |
| social engineering | الهندسة الاجتماعية |
| social mobility | الحراك الاجتماعي |
| social structure | البنية الاجتماعية |
| solipsism | الأنا وحدي |
| spontaneous | تلقائي/ عفوي |
| standpoint | موقف استشرافي |
| structural gender | الجنوسة البنوية |
| structuralism | البنوية |
| subaltern | خانعة |
| subject | ذات |
| subjectivity | ذاتية |
| subordination | التبعية |

| | |
|-------------------------|------------------------|
| sustainable development | التممية المستدامة |
| symbolic gender | الجنوسة الرمزية |
| theory | نظرية |
| tolerance | تسامح |
| tradition | تقاليد |
| traitor | ناكث |
| traitorous | مُنْكَث |
| transmodern | ما - وراء - الحدائي |
| universalism | كونية / النزعة الكونية |
| victimhood | الضحوية |
| virtual | خائلي / افتراضي |
| vulnerable | مستضعف |
| womanhood | النسائية |
| Womanism | النزعة النسائية |



ساندرا هاردنغ

- * فيلسوفة أمريكية في الصف الأول من فلاسفة النسوية ومن فلاسفة العلم معاً.
- * ولدت في العام 1935، وحصلت على الدكتوراه في العام 1973 من جامعة نيويورك.
- * كتابها «سؤال العلم في النسوية» (1986) علامة فارقة في امتداد النسوية إلى فلسفة العلم.
- * توالفت كتبها وأبحاثها، ولاتزال، حول المنهجية العلمية والعلم بعد - الاستعماري ونظرية الموقف الاستشراقي النسوي والتعددية الثقافية في العلم وعلاقة العلم بالقيم وفلسفة التكنولوجيا.
- * تبوأ العديد من المواقع الجامعية المرموقة أستاذة ومديرة لمراكز وبرامج أبحاث.
- * خبيرة ومستشارة لوكالات وهيئات أمريكية ودولية مختلفة في قضايا التنمية والنسوية ومسائل العلم الثقافية والحضارية والمنهجية.
- * دارت حول فلسفتها وأعمالها العديد من الأبحاث والرسائل الجامعية في أنحاء مختلفة من العالم.

أوما ناريمان

- * مفكرة وباحثة نسوية، ولدت بالهند في العام 1958.
- * حصلت على شهادتها الجامعية الأولى في الفلسفة من جامعة بومباي، وعلى درجة الماجستير من جامعة بونا في الهند. ثم حصلت على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة روتجرز في نيوجيرسي بالولايات المتحدة في العام 1990.
- * تعمل بتدريس الفلسفة في الجامعات الأمريكية، وتهتم في أبحاثها وكتابتها بالنسوية في العالم الثالث.
- * ترفض اعتبار الفلسفة النسوية فلسفة غربية خالصة، وتعمل على استنطاقها في الواقع الهندي خصوصاً.

د. يمني طريف الخولي

- * ولدت في 31 أغسطس 1955 .
- * أستاذ فلسفة العلوم ومناهج البحث في كلية الآداب بجامعة القاهرة.
- * عملت رئيساً لقسم الفلسفة بآداب القاهرة، وزميلًا زائراً بمركز الأبحاث الدولي للدراسات اليابانية في كيوتو.
- * شاركت بأبحاث فلسفية في العديد من المؤتمرات الدولية والندوات المتخصصة، في القاهرة والكويت ودمشق وبيروت وعمان وكيوتو وتونس والجزائر والرياض وكوالالمبور.
- * كتبت عديداً من الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية في دوريات علمية محكمة، محلية وإقليمية ودولية.
- * لها أكثر من عشرين كتاباً، بين تأليف وترجمة. ومن مؤلفاتها «فلسفة كارل بوبر»، «فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاهتمية»، «الحرية الإنسانية والعلم»، «مشكلة العلوم الإنسانية»، «الطبيعات في علم الكلام»، «بحوث في تاريخ العلوم عند العرب»، «الوجودية الدينية»، «الزمان في الفلسفة والعلم»، «أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد»، «ركائز في فلسفة السياسة».. وجميعها صدرت في أكثر من طبعة.
- * صدر لها عن سلسلة عالم المعرفة مؤلفها «فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق الفلسفية» (ديسمبر 2000)، وترجمة كتاب كارل بوبر «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية» (مايو 2003)، وكتاب ليندا جين شيفرد «أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية» (أغسطس 2006)، والمشاركة في ترجمة كتاب رولان أومنيس «فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله» (أبريل 2008). ومراجعة ترجمة «أخلاقيات العلم» (يونيو 2005).
- * حصلت على أكثر من عشر جوائز علمية، آخرها جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية، والعديد من أوجه التكريم، على رأسها اختيارها شخصية مهرجان القرنين الثقافي الثامن عشر.

ليندا مارتن ألكوف

؛LINDA MARTIN ALCOFF

أستاذة الفلسفة في جامعة سيراكوس. عملت أولاً في فلسفة القارة والإبستمولوجيا والفلسفة النسوية وفلسفة الأعراق. شاركت في تحرير كتاب «الإبستمولوجيات النسوية»، (روتلدج، 1993)، وألفت كتاب «المعرفة الحقيقية: صور جديدة لنظرية التساوق» (كورنيل، 1996)، وحررت كتاب «الإبستمولوجيا: التساؤلات الكبرى». وكتبت ما يزيد على عشرين مقالا في مواضيع تدور حول فوكو والعنف الجنسي وسياسات المعرفة والجنوسة والهوية العرقية، وتعمل في كتاب جديد عنوانه: «الهويات المرئية».

أليسون بيلي

؛ALISON BAILEY

أستاذة مشاركة في جامعة إلينوي، حيث تقوم بتدريس الفلسفة ودراسات المرأة. وهي مؤلفة كتاب «الأجيال القادمة والسياسة الإستراتيجية: تقويم أخلاقي لخيارات السياسة النووية» (منشورات الجامعة في أمريكا، 1989)، وعدد من المقالات حول سياسات السلام النسوية والامتيازات والهوية البيضاء. وتتصدى أبحاثها الجارية لمسائل تتعلق ببناء الهويات ذات الامتياز وإمكانات المقاومة.

دروسيل ك. باركر

؛DRUCILLA K. BARKER

تلقت شهادتها الجامعية الأولى في الفلسفة من جامعة سونوما ستيت، والدكتوراه في الاقتصاد من جامعة إلينوي. وهي من أعضاء هيئة التدريس في جامعة هولينز منذ

العام 1985، حيث تعمل أستاذة مشاركة ومديرة لدراسات المرأة. تشمل اهتماماتها اقتصاد السياسة الراديكالية، والإبستمولوجيات النسوية وفلسفة علم الاقتصاد. وهي عضو مؤسس في الرابطة الدولية لعلم الاقتصاد النسوي. (البريد الإلكتروني: dbarker@hollins.edu).

لورين كود

:LORRAINE CODE

أستاذة وباحثة متميزة في قسم الفلسفة بجامعة يورك في تورنتو، حيث تدرّس أيضا الفكر السياسي والاجتماعي ودراسات المرأة في برامج الدراسات العليا. ألّفت كتبا منها: «المسؤولية المعرفية» (جامعة براون، 1987)، و«ماذا يمكننا أن نعرف؟ النظرية النسوية وبناء المعرفة» (كورنل، 1991)، و«الفضاءات البلاغية: مقالات في المواقع المجنوسة» (روتلدج، 1995).

باتريشيا هل كولينز

:PATRICIA HILL COLLINS

تعمل حاليا أستاذة كرسي تشارلز فيليبس تافت لعلم الاجتماع ورئيس قسم الدراسات الأفرو-أمريكية في جامعة سنسيناتي. وقد حاز أول كتاب ألفته وهو «فكر النسوية السمراء: المعرفة والوعي وسياسات التمكين» (روتلدج، 1990) العديد من الجوائز العلمية. أما كتابها الثاني «العرق والطبقة والجنوسة: مختارات» (والذي شاركت مرجريت أندرسن في تحريره - وادزورث، 1998) فقد صدرت طبعته الثالثة، وينتشر تدريسه في الصفوف الدراسية بالجامعات في أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية. وصدر كتابها «الكلمات المقاتلة: المرأة السوداء والبحث عن العدالة» عن منشورات جامعة مينسوتا العام 1998.

آن إ. كد

؛ANN E. CUDD

أستاذة الفلسفة المشاركة في جامعة كنساس. تتجه اهتماماتها البحثية والتدريسية نحو نظرية القرار والنسوية والفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة علم الاقتصاد. وتعمل الآن في كتاب حول العلل المادية والنفسية للقهر. (بريدها الإلكتروني: acudd@ukans.edu).

آن فيرغسون

؛ANN FERGUSON

فيلسوفة اشتراكية - نسوية، مدير دراسات المرأة وأستاذ الفلسفة في جامعة ماساشوسيتس في أمهرست. ألقت كتابين في النظرية النسوية هما «الدماء في الجذور: الأمومة والجنسانية والهيمنة الذكورية» (باندورا/ يونيون هايمان، 1989)، وكتاب «الديموقراطية الجنسية: المرأة والقمع والثورة» (ويست - فيو، 1991). تتضمن اهتماماتها النسوية والنظرية السحاقية، والفلسفة السياسية والاجتماعية، وفلسفة الجنسانية والإثنية والعرق والطبقة والجنوسة، والتنمية الدولية، خصوصا في أمريكا اللاتينية وفي الصين. (بريدها الإلكتروني: ferguson@philos.umass.edu).

ساندرا هاردنغ

؛Sandra Harding

أستاذة التربية في جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس. وهي محررة «الاقتصاد العنصري للعلم: العلم نحو مستقبل ديموقراطي» (ظهر في مكتبة الإنترنت، 1997)، وشاركت في تأليف فصل في تقرير اليونسكو عن العلم في العالم العام 1996 عنوانه «العلم والتكنولوجيا: البعد

الجنوسسي» (*). صدر لها أخيراً كتاب «هل العلم متعدد الثقافات؟: مذاهب بعد استعمارية ونسوية وإبستمولوجية» (جامعة إنديانا، 1998).
(بريدها الإلكتروني: sharding@cs.w.ucla.edu).

أيذا أورتادو

؛AÍDA HURTADO

أستاذة علم النفس في جامعة كاليفورنيا - سانتا كروز. تركز أبحاث الأستاذة أورتادو على تأثيرات التبعية في الهوية الاجتماعية، وعلى الإنجاز التعليمي واللغة. من أحدث إصداراتها كتاب «التدخلات الإستراتيجية في التعليم: تمديد مراحل إعداد اللاتيني واللاتينية»، شاركت في تحريره مع ر. فجيروا و إ. غارسيا (جامعة كاليفورنيا)، وكتاب «لون الامتيازات: ثلاثة أشكال من التجديف في العرق والنسوية» (جامعة ميتشجان، 1996).

أليسون م. جاجار

؛ALISON M. JAGGAR

أستاذة الفلسفة ودراسات المرأة بجامعة كولورادو في بولدر. تعمل الآن في كتاب عنوانه المبدئي هو «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسوية في العقل الأخلاقي». ومقال «عولة الأخلاقيات النسوية» مأخذ من هذا العمل قيد التكوين.

(* صدر «الاقتصاد العنصري للعلم» أولاً في العام 1993. أما تقرير اليونيسكو فقد ظهر فيما بعد في كتاب تشاركت هاردنغ مع روبرت هفيروا Figuroa Robert في تحريره وصدر العام 2003 وهو: «العلم والثقافات الأخرى: مسائل في فلسفات العلم والتقانة Science and Technology». وثمة معلومات أخرى في نهاية الكتاب عن هذه الفيلسوفة المتألقة، وفي مايو 2012 نوقشت رسالة ماجستير في جامعة القاهرة عن فلسفة العلم عند ساندر هاردنغ من حيث تأثير ما بعد الاستعمارية في النظرية المنهجية، وأجيزت بامتياز. [الترجمة].

ليندا لانغ :LYNDA LANGE

تعمل في قسم الفلسفة في جامعة تورنتو. نشرت كتاب «التحيز الجنسي في النظرية الاجتماعية والسياسية: النساء والإنجاب من أفلاطون إلى نيتشه» (جامعة تورنتو، 1979). وتعمل الآن في كتاب عنوانه: «المطالبة بنسوية ديموقراطية» سيصدر عن دار نشر روتلج. وتقوم بتحرير كتاب «التأويلات النسوية لروسو» ليصدر عن دار نشر بن ستيت، وتتابع العمل في حقوق الإجهاض وفي النقد بعد - الاستعماري للفلسفة.
(بريدها الإلكتروني: Lange@scar.utoronto.ca).

أوما نارايان :UMA NARAYAN

أستاذة الفلسفة في كلية فاسار. يشمل مجال أبحاثها الفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة القانون والأخلاقيات التطبيقية والفلسفة النسوية. من مؤلفاتها كتاب «زعزعة مواقع الثقافات: الهويات والتقاليد والنسوية في العالم الثالث» (روتلج، 1997)، وشاركت ماري لندون شانلي في تحرير كتاب «إعادة بناء النظرية السياسية: منظورات نسوية» (جامعة بنسلفانيا ستيت، 1997).
(بريدها الإلكتروني: narayan@ibm.net).

أندريه ناي :ANDREA NYE

أستاذة الفلسفة ودراسات الأديان في جامعة ويسكونسن - وايت ووتر، ومؤلفة العديد من الكتب، ومن أعمالها الفلسفية الحديثة: «فكر روزا لوكسمبورغ وسيمون فيل وهنا أرندت» (روتلج، 1994)، و«الفلسفة والنسوية: على الحدود» (تووين، 1995).
(بريدها الإلكتروني: nyea@uwwvax.uww.edu).

سوزان مولر أوكين

؛SUSAN MOLLER OKIN

أستاذة كرسي مارتا ستن ويكس للأخلاقيات في المجتمع بجامعة ستانفورد. ألقت كتابي: «النساء في الفكر السياسي الغربي» (فيراجو، 1979)، و«العدالة والجنوسة والأسرة» (بيزك بوكز، 1989)، والعديد من المقالات حول النظرية النسوية والنظرية السياسية بشكل عام. وهي منشغلة ببحث الصراع بين الدعاوى التي توضع من أجل الثقافات وبين مطالب المساواة للنساء، وذلك على مستويات ثلاثة في السياسة العالمية.

أوفيليا شوته

؛OFELIA SCHUTTE

أستاذة دراسات المرأة والفلسفة في جامعة ساوث فلوريدا، في جينسفيل، حيث تدرس فلسفة القارة والنسوية والفكر الأمريكي اللاتيني الاجتماعي. وهي مؤلفة كتاب «ما وراء العدم: نيتشه بغير أقنعة» (جامعة شيكاغو، 1986)، وكتاب «الهوية الثقافية والتحرر الاجتماعي في الفكر الأمريكي اللاتيني» (جامعة نيويورك، 1993). وتضمنت أعمالها في النسوية المنشورة أخيرا مقالات في مجلة «هيباثيا» (جامعة إنديانا، 1997) وفي «دليل الفلسفة النسوية» (بلاك ول، 1998).

بريدها الإلكتروني: oschutte@phil.ufl.edu

شاري ستون - مدياتور

؛SHARI STONE-MEDIATORS

حصلت أخيرا على شهادة الدكتوراه. كان موضوع رسالتها يدور حول هنا آرندت والنظرية النسوية، من أجل بحث العلاقة بين الخبرة والسرد والفكر السياسي. وهي الآن أستاذة الفلسفة في جامعة أوهايو ويزلاين.

مليسا رايت

؛MELISSA WRIGHT

أستاذة مساعدة في الجغرافيا ودراسات المرأة في جامعة جورجيا . وكانت سابقا باحثة في جامعة أوتونوما في سيوداد خواريز، ونشرت أبحاثا حول تحديد معالم عملية إنتاج الأشياء وإنتاج البشر في صناعات ماكيلادورا . أما أبحاثها الراهنة فتعمل على الربط بين الماركسية والنقد النسوي بعد - البنيوي من أجل النظر في تشكيل ذاتيات عالية القيمة وذاتيات معدومة القيمة في المواقع الصناعية متعددة الجنسيات .



سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ. فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبلات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية: الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك). الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية. المترجمة أو المؤلفة. من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدون أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلساً عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبعد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين ديناراً كويتياً مقابل تقديم المخطوطة - المؤلفة والمترجمة - من نسختين مطبوعتين.



صدر عن هذه السلسلة

- ١- الحضارة
تأليف: د/ حسين مؤنس
يناير ١٩٧٨
- ٢- اتجاهات الشعر العربي المعاصر
تأليف: د/ إحسان عباس
فبراير ١٩٧٨
- ٣- التفكير العلمي
تأليف: د/ فؤاد زكريا
مارس ١٩٧٨
- ٤- الولايات المتحدة والمشرق العربي
تأليف: / أحمد عبدالرحيم مصطفى
أبريل ١٩٧٨
- ٥- العلم ومشكلات الإنسان المعاصر
تأليف: د/ زهير الكرمي
مايو ١٩٧٨
- ٦- الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها
تأليف: د/ عزت حجازي
يونيو ١٩٧٨
- ٧- الأخلاق والتكتلات في السياسة العالمية
تأليف: / محمد عزيز شكري
يوليو ١٩٧٨
- ٨- تراث الإسلام (الجزء الأول)
ترجمة: د/ زهير السمهوري
أغسطس ١٩٧٨
تحقيق وتعليق: د/ شاكرا مصطفى
مراجعة: د/ فؤاد زكريا
- ٩- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة
تأليف: د/ نايف خرما
سبتمبر ١٩٧٨
- ١٠- جحا العربي
تأليف: د/ محمد رجب النجار
أكتوبر ١٩٧٨
- ١١- تراث الإسلام (الجزء الثاني)
د/ حسين مؤنس }
د/ إحسان العمدة }
ترجمة:
مراجعة: د/ فؤاد زكريا
نوفمبر ١٩٧٨
- ١٢- تراث الإسلام (الجزء الثالث)
د/ حسين مؤنس }
د/ إحسان العمدة }
ترجمة:
مراجعة: د/ فؤاد زكريا
ديسمبر ١٩٧٨
- ١٣- الملاحه وعلوم البحار عند العرب
تأليف: د/ أنور عبدالمليم
يناير ١٩٧٩
- ١٤- جمالية الفن العربي
تأليف: د/ عفيف بهنسي
فبراير ١٩٧٩
- ١٥- الإنسان الحائر بين العلم والخرافة
تأليف: د/ عبدالمحسن صالح
مارس ١٩٧٩
- ١٦- النقط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية
تأليف: د/ محمود عبدالفضيل
أبريل ١٩٧٩
- ١٧- الكون والثقوب السوداء
إعداد: رؤوف وصفي
مراجعة: د/ زهير الكرمي
مايو ١٩٧٩
- ١٨- الكوميديا والتراجيديا
ترجمة: د/ علي أحمد محمود
يونيو ١٩٧٩
د/ شوقي السكري }
مراجعة: }
د/ علي الراهمي }
- ١٩- المخرج في المسرح المعاصر
تأليف: سعد أردش
يوليو ١٩٧٩

- ٢٠- التفكير المستقيم والتفكير الأعمق
ترجمة: حسن سعيد الكرمي
أغسطس ١٩٧٩
- ٢١- مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي
مراجعة: صدقي خطاب
نأليف: د/ محمد علي الفراء
سبتمبر ١٩٧٩
- ٢٢- البيئة ومشكلاتها
نأليف: رشيد الحمد
د/ محمد سعيد صباريني
أكتوبر ١٩٧٩
- ٢٣- الرق
نأليف: د/ عبدالسلام الترماني
نوفمبر ١٩٧٩
- ٢٤- الإبداع في الفن والعلم
نأليف: د/ حسن أحمد عيسى
ديسمبر ١٩٧٩
- ٢٥- المسرح في الوطن العربي
نأليف: د/ علي الراعي
يناير ١٩٨٠
- ٢٦- مصر وفلسطين
نأليف: د/ عواطف عبدالرحمن
فبراير ١٩٨٠
- ٢٧- العلاج النفسي الحديث
نأليف: د/ عبدالستار ابراهيم
مارس ١٩٨٠
- ٢٨- أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي
ترجمة: شوقي جلال
أبريل ١٩٨٠
- ٢٩- العرب والتحدي
نأليف: د/ محمد عماره
مايو ١٩٨٠
- ٣٠- العدالة والحربة في فجر النهضة العربية الحديثة
نأليف: د/ عزت قرني
يونيو ١٩٨٠
- ٣١- المؤشحات الأندلسية
نأليف: د/ محمد زكريا عناني
يوليو ١٩٨٠
- ٣٢- تكنولوجيا السلوك الإنساني
ترجمة: د/ عبدالقادر يوسف
أغسطس ١٩٨٠
- مراجعة: د/ رجا اللبريني
- ٣٣- الإنسان والثروات المعدنية
نأليف: د/ محمد فتحي عوض الله
سبتمبر ١٩٨٠
- ٣٤- قضايا أفريقية
نأليف: د/ محمد عبدالغني سمودي
أكتوبر ١٩٨٠
- ٣٥- تحولات الفكر والسياسة
نأليف: د/ محمد جابر الأنصاري
نوفمبر ١٩٨٠
- في الشرق العربي (١٩٣٠-١٩٧٠)
- ٣٦- الحب في التراث العربي
نأليف: د/ محمد حسن عبد الله
ديسمبر ١٩٨٠
- ٣٧- المساجد
نأليف: د/ حسين مؤنس
يناير ١٩٨١
- ٣٨- تكنولوجيا الطاقة البديلة
نأليف: د/ سمود يوسف عياش
فبراير ١٩٨١
- ٣٩- ارتقاء الإنسان
ترجمة: د/ موفق شخاشيرو
مارس ١٩٨١
- مراجعة: د/ زهير الكرمي
- ٤٠- الرواية الروسية في القرن التاسع عشر
نأليف: د/ مكارم الغمري
أبريل ١٩٨١
- ٤١- الشعر في السودان
نأليف: د/ عبده بدوي
مايو ١٩٨١
- ٤٢- دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية
نأليف: د/ علي خليقة الكواري
يونيو ١٩٨١
- ٤٣- الإسلام في الصين
نأليف: فهمي هويدي
يوليو ١٩٨١
- ٤٤- اتجاهات نظرية في علم الاجتماع
نأليف: د. عبد الباسط عبد المعطي
أغسطس ١٩٨١

- ٤٥- حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي تأليف: د / محمد رجب النجار سبتمبر ١٩٨١
- ٤٦- دعوة إلى الموسيقى تأليف: د / يوسف السبيعي أكتوبر ١٩٨١
- ٤٧- فكرة القانون ترجمة: سليم الصويص نوفمبر ١٩٨١
- مراجعة: سليم بسيسو
- ٤٨- التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان تأليف: د / عبدالمحسن صالح ديسمبر ١٩٨١
- ٤٩- صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي تأليف: صلاح الدين حافظ يناير ١٩٨٢
- ٥٠- التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية تأليف: د / محمد عبدالسلام فبراير ١٩٨٢
- ٥١- السينما في الوطن العربي تأليف: جان ألكسان مارس ١٩٨٢
- ٥٢- النفط والعلاقات الدولية تأليف: د / محمد الريمحي أبريل ١٩٨٢
- ٥٣- البدائية ترجمة: د / محمد عصفور مايو ١٩٨٢
- ٥٤- الحشرات الناقلة للأمراض تأليف: د / جليل أبو الحب يونيو ١٩٨٢
- ٥٥- العالم بعد مائتي عام ترجمة: شوقي جلال يوليو ١٩٨٢
- ٥٦- الإدمان تأليف: د / عادل الدمرداش أغسطس ١٩٨٢
- ٥٧- البيروقرراطية النفطية ومعضلة التنمية تأليف: د / أسامة عبدالرحمن سبتمبر ١٩٨٢
- ٥٨- الوجودية ترجمة: د / إمام عبدالفتاح أكتوبر ١٩٨٢
- ٥٩- العرب أمام تحديات التكنولوجيا تأليف: د / انطونيوس كرم نوفمبر ١٩٨٢
- ٦٠- الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول) تأليف: د / عبدالوهاب المسيري ديسمبر ١٩٨٢
- ٦١- الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني) تأليف: د / عبدالوهاب المسيري يناير ١٩٨٣
- ٦٢- حكمة الغرب (الجزء الأول) ترجمة: د / فؤاد زكريا فبراير ١٩٨٣
- ٦٣- الإسلام والاقتصاد تأليف: د / عبدالهادي علي النجار مارس ١٩٨٣
- ٦٤- صناعة الجوع (خرافة الندرة) ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد إبريل ١٩٨٣
- ٦٥- مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية تأليف: عبدالعزيز بن عبد الجليل مايو ١٩٨٣
- ٦٦- الإسلام والشعر تأليف: د / سامي مكّي العاني يونيو ١٩٨٣
- ٦٧- بنو الإنسان ترجمة: زهير الكرمي يوليو ١٩٨٣
- ٦٨- الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية تأليف: د / محمد موقاكو أغسطس ١٩٨٣
- ٦٩- ظاهرة العلم الحديث تأليف: د / عبدالله العمر سبتمبر ١٩٨٣
- ٧٠- نظريات التعلم (دراسة مقارنة) ترجمة: د / علي حسين حججاج أكتوبر ١٩٨٣
- مراجعة: د / عطيه محمود هنا
- ٧١- الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي تأليف: د / عبدالملك خلف التميمي نوفمبر ١٩٨٣
- ٧٢- حكمة الغرب (الجزء الثاني) ترجمة: د / فؤاد زكريا ديسمبر ١٩٨٣

- ٧٣- التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي تأليف: د / مجيد مسعود يناير ١٩٨٤
- ٧٤- مشاريع الاستيطان اليهودي تأليف: أمين عبدالله محمود فبراير ١٩٨٤
- ٧٥- التصوير والحياة تأليف: د / محمد نيهان سويلم مارس ١٩٨٤
- ٧٦- الموت في الفكر الغربي ترجمة: كامل يوسف حسين أبريل ١٩٨٤
- مراجعة: د / إمام عبدالفتاح
- ٧٧- الشعر الإفريقي تراثا إنسانيا وعالميا تأليف: د / أحمد عثمان مايو ١٩٨٤
- ٧٨- قضايا التبعية الإعلامية والثقافية تأليف: د / عواطف عبدالرحمن يونيو ١٩٨٤
- ٧٩- مفاهيم قرآنية تأليف: د / محمد أحمد خلف الله يوليو ١٩٨٤
- ٨٠- الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام) تأليف: د / عبدالسلام الترماني أغسطس ١٩٨٤
- ٨١ - الأدب اليوغسلافي المعاصر تأليف: د / جمال الدين سيد محمد سبتمبر ١٩٨٤
- ٨٢- تشكيل العقل الحديث ترجمة: شوقي جلال أكتوبر ١٩٨٤
- مراجعة: صدقي حطاب
- ٨٣- البيولوجيا ومصير الإنسان تأليف: د / سميد الحفار نوفمبر ١٩٨٤
- ٨٤- المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية تأليف: د / رمزي زكي ديسمبر ١٩٨٤
- ٨٥- دول مجلس التعاون الخليجي تأليف: د / بدرية العوضي يناير ١٩٨٥
- ومستويات العمل الدولية
- ٨٦- الإنسان وعلم النفس تأليف: د / عبدالستار إبراهيم فبراير ١٩٨٥
- ٨٧- في تراثنا العربي الإسلامي تأليف: د / توفيق الطويل مارس ١٩٨٥
- ٨٨- الميكروبات والإنسان ترجمة: د / عزت شعلان أبريل ١٩٨٥
- مراجعة: د / عبدالرزاق العدواني
د / سمير رضوان
- ٨٩- الإسلام وحقوق الإنسان تأليف: د / محمد عمارة مايو ١٩٨٥
- ٩٠- الغرب والعالم (القسم الأول) تأليف: كافين رايلي يونيو ١٩٨٥
- مراجعة: د / عبدالوهاب المسيري
د / هدى حجازي
- ٩١- تربية اليسر وتخلف التنمية تأليف: د / عبدالعزيز الجلال يوليو ١٩٨٥
- ٩٢- عقول المستقبل ترجمة: د / لطفي فطيم أغسطس ١٩٨٥
- ٩٣- لغة الكيمياء عند الكائنات الحية تأليف: د / أحمد مدحت إسلام سبتمبر ١٩٨٥
- ٩٤- النظام الإعلامي الجديد تأليف: د / مصطفى المصمودي أكتوبر ١٩٨٥

- ٩٥- تفتير العالم تأليف: د/ أنور عبدالمكلك نوفمبر ١٩٨٥
- ٩٦- الصهيونية غير اليهودية تأليف: ريجينا الشريف ديسمبر ١٩٨٥
- ٩٧- الغرب والعالم (القسم الثاني) ترجمة: أحمد عبدالله العزيز
- تأليف: كافين رايلي يناير ١٩٨٦
- د/ عبدالوهاب المسيري }
د/ هدى حجازي }
مراجعة: د/ فؤاد زكريا
- ٩٨- قصة الأثروبولوجيا تأليف: د/ حسين فهميم فبراير ١٩٨٦
- ٩٩- الأطفال امرأة المجتمع تأليف: د/ محمد عماد الدين إسماعيل مارس ١٩٨٦
- ١٠٠- الوراثة والإنسان تأليف: د/ محمد علي الربيعي أبريل ١٩٨٦
- ١٠١- الأدب في البرازيل تأليف: د/ شاكر مصطفى مايو ١٩٨٦
- ١٠٢- الشخصية اليهودية الإسرائيلية تأليف: د/ رشاد الشامي يونيو ١٩٨٦
- والروح العدوانية
- ١٠٣- التنمية في دول مجلس التعاون تأليف: د/ محمد توفيق صادق يوليو ١٩٨٦
- ١٠٤- العالم الثالث وتحديات البقاء تأليف: جاك لوب أغسطس ١٩٨٦
- ترجمة: أحمد فؤاد بلبح
- ١٠٥- المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي تأليف: د/ إبراهيم عبدالله غلوم سبتمبر ١٩٨٦
- ١٠٦- «المتلاعبون بالمقول» تأليف: هريوت . أ . شيللر أكتوبر ١٩٨٦
- ترجمة: عبدالسلام رضوان
- ١٠٧- الشركات عابرة القومية تأليف: د/ محمد السيد سعيد نوفمبر ١٩٨٦
- ١٠٨- نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني) ترجمة: د/ علي حسين حججاج ديسمبر ١٩٨٦
- مراجعة: د/ عطية محمود هنا
- ١٠٩- العملية الإبداعية في فن التصوير تأليف: د/ شاكر عبدالحميد يناير ١٩٨٧
- ١١٠- مفاهيم نقدية ترجمة: د/ محمد هصفور فبراير ١٩٨٧
- ١١١- قلق الموت تأليف: د/ أحمد محمد عبدالحق مارس ١٩٨٧
- ١١٢- العلم والمستقلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث تأليف: د/ جون . ب . ديكسون أبريل ١٩٨٧
- ترجمة: شعبة الترجمة باليونيسكو
- ١١٣- الفكر التربوي العربي الحديث تأليف: د/ سعيد إسماعيل علي مايو ١٩٨٧
- ١١٤- الرياضيات في حياتنا ترجمة: د/ فاطمة عبدالقادر المما يونيو ١٩٨٧

- ١١٥ - معالم على طريق تحديث الفكر العربي
١١٦ - أدب أميركا اللاتينية
قضايا ومشكلات (القسم الأول)
- ١١٧ - الأحزاب السياسية في العالم الثالث
١١٨ - التاريخ النقدي للتخلف
١١٩ - قصيدة وصورة
١٢٠ - سيكولوجية اللعب
- ١٢١ - الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم
١٢٢ - أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)
- ١٢٣ - ثقافة الأطفال
١٢٤ - مرض القلق
- ١٢٥ - طبيعة الحياة
- ١٢٦ - اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)
- ١٢٧ - اقتصاديات الإسكان
١٢٨ - المدينة الإسلامية
١٢٩ - الموسيقى الأندلسية المغربية
١٣٠ - التنبؤ الوراثي
- تأليف: د / معن زيادة
تسبيق وتقديم: سيزار فرناندث مورينو
ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد
مراجعة: د / شاكر مصطفى
- تأليف: د / أسامة الغزالي حرب
تأليف: د / رمزي زكي
تأليف: د / عبدالغفار مكاوي
تأليف: د / سوزانا ميلر
ترجمة: د / حسن عيسى
مراجعة: د / محمد عماد الدين إسمايل
- تأليف: د / رياض رمضان العلمي
تسبيق وتقديم: سيزار فرناندث مورينو
ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد
مراجعة: د / شاكر مصطفى
- تأليف: د / هادي نعمان الهيتي
تأليف: د / دافيد . ف . شيهان
ترجمة: د / عزت شعلان
مراجعة: د / أحمد عبدالعزيز سلامة
- تأليف: فرانسيس كريك
ترجمة: د / أحمد مستجير
مراجعة: د / عبد الحافظ حلمي
- تأليف: د / نايف خرما
د / علي حجاج
تأليف: د / إسمايل إبراهيم درة
تأليف: د / محمد عبدالستار عثمان
تأليف: عبدالعزيز بن عبدالجليل
د / زولت هارسياني
ريتشارد هتون
ترجمة: د / مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة: د / مختار الظواهري
- يوليو ١٩٨٧
أغسطس ١٩٨٧
سبتمبر ١٩٨٧
أكتوبر ١٩٨٧
نوفمبر ١٩٨٧
ديسمبر ١٩٨٧
يناير ١٩٨٨
فبراير ١٩٨٨
مارس ١٩٨٨
أبريل ١٩٨٨
مايو ١٩٨٨
يونيو ١٩٨٨
يوليو ١٩٨٨
أغسطس ١٩٨٨
سبتمبر ١٩٨٨
أكتوبر ١٩٨٨

- ١٣١ - مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام
 ١٣٢ - أوروبا والتخلف في أفريقيا
- تأليف: د / أحمد سليم سيدان
 تأليف: د / والتر رودني
 ترجمة: د / أحمد القصير
 مراجعة: د / إبراهيم عثمان
- ١٣٣ - العالم المعاصر والصراعات الدولية
 ١٣٤ - العلم في منظوره الجديد
- تأليف: د / عبدالحق عبد الله
 روبرت م. أغروس
 جورج ن. ستانسيو } تأليف:
 ترجمة: د / كمال خلالي
- ١٣٥ - العرب واليونسكو
 ١٣٦ - اليابانيون
- تأليف: د / حسن نافعة
 تأليف: إدوين رايشاور
 ترجمة: ليلي الجبالي
 مراجعة: شوقي جلال
- ١٣٧ - الاتجاهات التعصبية
 ١٣٨ - أدب الرحلات
- تأليف: د / معتز سيد عبد الله
 تأليف: د / حسين فهميم
 تأليف: عبدالله عبدالرزاق ابراهيم
 تأليف: إريك فروم
 ترجمة: سعد زهران
 مراجعة: د / لطفي فطيم
- ١٣٩ - المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا
 ١٤٠ - الإنسان بين الجوهر والمظهر
 (تتملك أو تكون)
- تأليف: د / أحمد عثمان
 إعداد: اللجنة العالمية للبيئة والتنمية
 ترجمة: محمد كامل عارف
 مراجعة: علي حسين حجاج
- ١٤١ - الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)
 ١٤٢ - مستقبلنا المشترك
- تأليف: د / محمد حسن عبدالله
 تأليف: الكسندرو روشكا
 ترجمة: د / غسان عبدالحلي أبو فخر
- ١٤٣ - الريف في الرواية العربية
 ١٤٤ - الإبداع العام والخاص
- تأليف: د / جمعة سيد يوسف
 تأليف: غيورغي غانشف
 ترجمة: د / نوفل نيوف
 مراجعة: د / سعد مصلوح
- ١٤٥ - سيكولوجية اللغة والمرض العقلي
 ١٤٦ - حياة الوعي الفني
 (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)
- تأليف: د / فؤاد مُرسى
- ١٤٧ - الرأسمالية تجدد نفسها

- ١٤٨ - علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية
تأليف: ستيفن روز وآخرين
ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة: د/ محمد عصفور
أبريل ١٩٩٠
- ١٤٩ - ماهية الحروب الصليبية
تأليف: د/ قاسم عبده قاسم
مايو ١٩٩٠
- ١٥٠ - حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي
الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية
ترجمة: عبد السلام رضوان
يونيو ١٩٩٠
- ١٥١ - تجارة المحيط الهندي
في عصر السيادة الإسلامية
تأليف: د/ شوقي عبد القوي عثمان
يوليو ١٩٨٩
- ١٥٢ - التلوث مشكلة العصر
(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان العراقي
الفاش على دولة الكويت، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)
- ١٥٣ - الكويت والتنمية الثقافية العربية
تأليف: د/ محمد حسن عبد الله
سبتمبر ١٩٩١
- ١٥٤ - النقطة المتحولة: أربعون عاما في
استكشاف المسرح
تأليف: بيتر بروك
أكتوبر ١٩٩١
- ١٥٥ - مؤثرات عربية وإسلامية في الادب الروسي
تأليف: د/ مكارم الغمري
نوفمبر ١٩٩١
- ١٥٦ - الفصامي: كيف نفهمه ونساعده؟
(دليل للأسرة والأصدقاء)
تأليف: سيلفانو آرتي
ديسمبر ١٩٩١
- ١٥٧ - الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي
تأليف: د/ زينات البيطار
يناير ١٩٩٢
- ١٥٨ - مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج
تأليف: د/ محمد السيد سعيد
فبراير ١٩٩٢
- ١٥٩ - فكرة الزمان عبر التاريخ
ترجمة: فؤاد كامل عبدالعزيز
مارس ١٩٩٢
- ١٦٠ - ارتقاء القيم (دراسة نفسية)
مراجعة: شوقي جلال
أبريل ١٩٩٢
- ١٦١ - أمراض الفقر
(المشكلات الصحية في العالم الثالث)
تأليف: د/ عبد اللطيف محمد خليفة
مايو ١٩٩٢
- ١٦٢ - القومية في موسيقا القرن العشرين
تأليف: د/ سمحة الحوالي
يونيو ١٩٩٢
- ١٦٣ - أسرار النوم
تأليف: الكسندر بوريلي
يوليو ١٩٩٢
- ١٦٤ - بلاغة الخطاب وعلم النص
ترجمة: د/ أحمد عبدالعزيز سلامة
أغسطس ١٩٩٢
- ١٦٥ - الفلسفة المعاصرة في أوروبا
تأليف: د/ صلاح فضل
سبتمبر ١٩٩٢
- تأليف: [م. بوشنسكي
ترجمة: د/ عزت قرني

- ١٦٦- الأمومة: نمو العلاقة بين الطفل والأم
 ١٦٧- تاريخ الدراسات العربية في فرنسا
 ١٦٨- بنية الثورات العلمية
- تأليف: د/ فايز قنطار
 تأليف: د/ محمود المقداد
 تأليف: توماس كون
 ترجمة: شوقي جلال
- ١٦٩- تاريخ الكتاب (القسم الأول)
 ١٧٠- تاريخ الكتاب (القسم الثاني)
- تأليف: د/ الكسندر ستيفيتش
 ترجمة: د/ محمد م. الأرنؤوط
 تأليف: د/ الكسندر ستيفيتش
 ترجمة: د/ محمد م. الأرنؤوط
- ١٧١- الأدب الأفريقي
 ١٧٢- الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله
- تأليف: د/ علي شلش
 تأليف: آلان بونيه
 ترجمة: د/ علي صبري فرغلي
- ١٧٣- المعتقدات الدينية لدى الشعوب
- أشرف على التحرير جفري بارندر
 ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح إمام
 مراجعة: د/ عبدالغفار مكايي
- ١٧٤- الهندسة الوراثية والأخلاق
 ١٧٥- سيكولوجية السعادة
- تأليف: ناهدة البقصي
 تأليف: مايكل أرجايل
 ترجمة: د/ فيصل عبدالقادر يونس
 مراجعة: شوقي جلال
- ١٧٦- العبقرية والإبداع والقيادة
- تأليف: دين كيث ساينتن
 ترجمة: د/ شاكر عبدالحميد
 مراجعة: د/ محمد مصفور
- ١٧٧- المذاهب الأدبية والنقدية
 عند العرب والغربيين
- تأليف: د/ كارل ساغان
 ترجمة: نافع أيوب لبّس
 مراجعة: محمد كامل عارف
- ١٧٨- الكون
- ١٧٩- الصداقة (من منظور علم النفس)
 ١٨٠- العلاج السلوكي للطفل:
 أساليبه ونماذج من حالاته
- تأليف: د/ أسامة سعد أبو سريع
 د/ عبد الستار إبراهيم
 تأليف: د/ عبدالعزيز الدخيل
 د/ وضوى إبراهيم

- ١٨١- الأدب الألماني في نصف قرن
١٨٢- الشفاهية والكتابية
- ١٨٣- الطاغية
١٨٤- العرب وعصر المعلومات
١٨٥- عندما تغير العالم
- ١٨٦- القوى الدينية في إسرائيل
١٨٧- آلاف السنين من الطاقة
- ١٨٨- الاتجاه القومي في الرواية
١٨٩- عودة الرفاق بين الإنسان والطبيعة
- ١٩٠- مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي
١٩١- النهاسية
- الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون
- ١٩٢- جلور الاستبداد (قراءة في أدب قديم)
١٩٣- اللغة والتفسير والتواصل
١٩٤- جوته والعالم العربي
- ١٩٥- الغزو العراقي للكويت
١٩٦- المدينة في الشعر العربي المعاصر
١٩٧- اليهود في البلدان الإسلامية
- تأليف: د/ عبدالرحمن بدوي
تأليف: والتر ج. أوننج
ترجمة: د/ حسن البنا عز الدين
مراجعة: د/ محمد عصفور
- تأليف: د/ إمام عبدالفتاح إمام
تأليف: د/ نبيل علي
تأليف: جيمس بيرك
ترجمة: ليلى الجبالي
مراجعة: شوقي جلال
- تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي
تأليف: فلاديمير كارتسيف
بيوتر كازانوفسكي
ترجمة: محمد غياث الزيات
- تأليف: د/ مصطفى عبد الغني
تأليف: جان- ماري بيلت
ترجمة: السيد محمد عثمان
- تأليف: د. حسن محمد وجيه
تأليف: فرانك كلوز
ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي
مراجعة: عبدالسلام رضوان
- تأليف: د/ عبدالغفار مكاوي
تأليف: د/ مصطفى ناصف
تأليف: كاتارينا مومزن
ترجمة: د/ عدنان عباس علي
مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي
- ندوة بحثية
تأليف: د/ مختار أبوغالي
تحرير: صموئيل أتينجر
ترجمة: د/ جمال الرفاعي
مراجعة: د/ رشاد الشامي
- يناير ١٩٩٤
فبراير ١٩٩٤
مارس ١٩٩٤
أبريل ١٩٩٤
مايو ١٩٩٤
يونيو ١٩٩٤
يوليو ١٩٩٤
أغسطس ١٩٩٤
سبتمبر ١٩٩٤
أكتوبر ١٩٩٤
نوفمبر ١٩٩٤
ديسمبر ١٩٩٤
يناير ١٩٩٥
فبراير ١٩٩٥
مارس ١٩٩٥
أبريل ١٩٩٥
مايو ١٩٩٥

- ١٩٨- فلسفات تربوية معاصرة
 ١٩٩- الفكر الشرقي القديم
 ٢٠٠- الزلازل : حقيقتها وآثارها
 ٢٠١- جيران في عالم واحد
 ٢٠٢- الأمم المتحدة في نصف قرن
 ٢٠٣- التصوير الشمعي العربي
 ٢٠٤- الصراع على القمة
 ٢٠٥- المخدرات والمجتمع
 ٢٠٦- البنيوية وما بعدها
 ٢٠٧- شعرنا القديم والنقد الجديد
 ٢٠٨- العبقرية (تاريخ الفكرة)
 ٢٠٩- أزمة المياه في المنطقة العربية
 ٢١٠- الصينيون المعاصرون (ج ١)
 ٢١١- الصينيون المعاصرون (ج ٢)
 ٢١٢- الحصيلة اللغوية
 ٢١٣- عالم بفيض بسكانه
 ٢١٤- الفضاء الخارجي واستخداماته السلمية
- تأليف: د/ سعيد إسماعيل علي يونيو ١٩٩٥
 تأليف: جون كولر يوليو ١٩٩٥
 ترجمة: كامل يوسف حسين
 مراجعة: د/ إمام عبدالفتاح إمام
 تأليف: د/ شاهر جمال أغا أغسطس ١٩٩٥
 مراجعة: عبدالسلام رضوان سبتمبر ١٩٩٥
 تأليف: د/ حسن نافعة أكتوبر ١٩٩٥
 تأليف: د/ أكرم قانصو نوفمبر ١٩٩٥
 تأليف: لستر نارو ديسمبر ١٩٩٥
 ترجمة: أحمد فؤاد بليغ
 تأليف: د/ مصطفى سويف يناير ١٩٩٦
 تأليف: جون ستروك فبراير ١٩٩٦
 ترجمة: د/ محمد حسن عصفور
 تأليف: د/ وهب أحمد روميه مارس ١٩٩٦
 تحرير: بنيلوبي مري أبريل ١٩٩٦
 ترجمة: محمد عبدالواحد محمد
 مراجعة: د/ عبدالغفار مكايي
 تأليف: د/ سامر صلاح الدين مخيمر مايو ١٩٩٦
 خالد جمال الدين حجازي
 تأليف: وو بن يونيو ١٩٩٦
 ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي
 مراجعة: لي تشين تشونغ
 تأليف: وو بن يوليو ١٩٩٦
 ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي
 مراجعة: لي تشين تشونغ
 تأليف: د/ أحمد محمد المعتوق أغسطس ١٩٩٦
 تأليف: سير روي كالن سبتمبر ١٩٩٦
 ترجمة: ليلي الجبالي
 تأليف: د/ محمد بهي الدين هرجون أكتوبر ١٩٩٦

- ٢١٥ - الإسلام والمسيحية
تأليف: أليكسي ف. جورافسكي
ترجمة: د/ خلف محمد الجراد
مراجعة: د/ حمدي زقزوق
نوفمبر ١٩٩٦
- ٢١٦ - الرياضة والمجتمع
٢١٧ - الشفرة الوراثية للإنسان
تأليف: د/ أمين أنور الخولي
تحرير: دانييل كيغلس
وليروي هود
ديسمبر ١٩٩٦
يناير ١٩٩٧
- ٢١٨ - محاورات مع النثر العربي
٢١٩ - فجر العلم الحديث
(الإسلام - الصين - الغرب) ج ١
٢٢٠ - فجر العلم الحديث
(الإسلام - الصين - الغرب) ج ٢
٢٢١ - مدخل إلى مناهج النقد الأدبي
ترجمة: د/ أحمد مستجير
تأليف: د/ مصطفى عبده ناصف
تأليف: توبي أ. هاف
ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي
تأليف: توبي أ. هاف
ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي
تأليف: مجموعة من الكتاب
ترجمة: د/ رضوان ظاظا
مراجعة: د/ المنصف الشنوفي
تأليف: إيان ج. سيمونز
ترجمة: السيد محمد عثمان
تأليف: مجموعة من الكتاب
ترجمة: د/ علي سيد الصاوي
مراجعة وتقديم: أ. د. الفاروق زكي بونس
تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي
تأليف: ماريا لوزيا برنيري
ترجمة: د/ عطيات أبو السعود
مراجعة: د/ عبد الغفار مكاوي
تأليف: د/ رمزي زكي
تأليف: ر. هـ. روبنز
ترجمة: د/ أحمد عوض
تأليف: م. سعد شعبان
تأليف: د. مايكل كاريندرس
ترجمة: شوقي جلال
فبراير ١٩٩٧
مارس ١٩٩٧
أبريل ١٩٩٧
مسايو ١٩٩٧
يونيو ١٩٩٧
يوليو ١٩٩٧
أغسطس ١٩٩٧
سبتمبر ١٩٩٧
أكتوبر ١٩٩٧
نوفمبر ١٩٩٧
ديسمبر ١٩٩٧
يناير ١٩٩٨
- ٢٢٢ - البيئة والإنسان عبر العصور
٢٢٣ - نظرية الثقافة
٢٢٤ - إشكالية الهوية في إسرائيل
٢٢٥ - المدينة الفاضلة عبر التاريخ
٢٢٦ - الاقتصاد السياسي للبطالة
٢٢٧ - موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)
٢٢٨ - الطريق إلى المريخ
٢٢٩ - لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟

- ٢٣٠ - الأمن الغذائي للوطن العربي
 ٢٣١ - المعلوماتية بعد الإنترنت
 ٢٣٢ - المرايا المحدبة
 (من البنيوية إلى التفكيك)
 ٢٣٣ - تراث الإسلام
 (الجزء الأول) ط ٢
- تأليف: د. محمد السيد عبد السلام
 فبراير ١٩٩٨
 تأليف: بييل جيتس
 مارس ١٩٩٨
 ترجمة: عبد السلام رضوان
 تأليف: د. عبد العزيز حمودة
 أبريل ١٩٩٨
 تأليف: جوزيف شاخت
 كليفور د بوزورد
 مايو ١٩٩٨
 ترجمة: د. محمد زهير السمهوري
 د. حسين مؤنس
 د. إحسان صدقي العمدة
 مراجعة: د. شاکر مصطفى
 د. فؤاد زكريا
- ٢٣٤ - تراث الإسلام
 (الجزء الثاني) ط ٢
- تأليف: جوزيف شاخت
 كليفور د بوزورد
 يونيو ١٩٩٨
 ترجمة: د. حسين مؤنس
 د. إحسان صدقي العمدة
 مراجعة: د. فؤاد زكريا
- ٢٣٥ - الإنسان الحائر بين العلم والخرافة ط ٢
 ٢٣٦ - الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية
 ٢٣٧ - الحضارة (الطبعة الثانية)
 ٢٣٨ - فتح العولة
- تأليف: د. عبد المحسن صالح
 يوليو ١٩٩٨
 تحرير: دافيد أرنولد
 أغسطس ١٩٩٨
 ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي
 تأليف: د. حسين مؤنس
 سبتمبر ١٩٩٨
 تأليف: هانس - بيتر مارتين
 أكتوبر ١٩٩٨
 هارالد شوممان
 ترجمة: د. عدنان عباس علي
 مراجعة وتقديم: أ. د. رمزي زكي
- ٢٣٩ - الاكتئاب (اضطراب العصر الحديث)
 ٢٤٠ - في نظرية الرواية
 ٢٤١ - الماضي المشترك بين العرب والغرب
- تأليف: د. عبد الستار إبراهيم
 نوفمبر ١٩٩٨
 تأليف: د. عبد الملك مرتاض
 ديسمبر ١٩٩٨
 تأليف: أ. ل. رانيللا
 يناير ١٩٩٩
 ترجمة: د. نبيلة إبراهيم
 مراجعة: د. فاطمة موسى

- ٢٤٢ - التصحر
تأليف: د. محمد عبدالفتاح الفصاح
فبراير ١٩٩٩
- ٢٤٣ - المتلاعبون بالعقول
(الطبعة الثانية)
تأليف: هريوت شيلر
مأرس ١٩٩٩
- ٢٤٤ - النظرية الاجتماعية
من بارسونز إلى هابرماس
ترجمة: د. محمد حسين فطوم
مراجعة: د. محمد عصفور
أبريل ١٩٩٩
- ٢٤٥ - ضرورة العلم
دراسات في العلم والعلماء
تأليف: ماكس بيروتر
ترجمة: وائل أناسي
د. بسام معصراني
مراجعة: د. عدنان الحموي
مايو ١٩٩٩
- ٢٤٦ - طرائق الحدائق
ضد المتواثمين الجدد
تأليف: رايموند ويليامز
ترجمة: فاروق عبدالقادر
يونيو ١٩٩٩
- ٢٤٧ - الأطفال والإدمان التلفزيوني
تأليف: ماري وين
ترجمة: عبدالفتاح الصباحي
يوليو ١٩٩٩
- ٢٤٨ - المسرح في الوطن العربي
(الطبعة الثانية)
تأليف: د. علي الراعي
أغسطس ١٩٩٩
- ٢٤٩ - اختلاق إسرائيل القديمة
إسكات التاريخ الفلسطيني
تأليف: كيث وايتلام
ترجمة: د. سحر الهندي
مراجعة: د. فؤاد زكريا
سبتمبر ١٩٩٩
- ٢٥٠ - تاريخ إيران السياسي بين ثورتين
(١٩٠٦ - ١٩٧٩)
تأليف: د. آمال السبكي
أكتوبر ١٩٩٩
- ٢٥١ - العسد
من الحضارات القديمة حتى
عصر الكمبيوتر
تأليف: جون ماكليش
ترجمة: د. خضر الأحمد
د. موفق عبول
مراجعة: د. عطية عاشور
نوفمبر ١٩٩٩
- ٢٥٢ - النهضة العربية والنهضة اليابانية
تشابه المقدمات واختلاف النتائج
تأليف: د. مسعود ضاهر
ديسمبر ١٩٩٩

- ٢٥٣- ثورة الإنفوميديا
الوسائط المعلوماتية
وكيف تغير عالمنا وحياتك؟
- ٢٥٤- كوكب الأرض: نقطة زرقاء باهتة
رؤية لمستقبل الإنسان في الفضاء
- ٢٥٥ - النقد العربي
نحو نظرية ثانية
- ٢٥٦ - قصص العقول
الدعاية للحرب منذ العالم
القديم حتى العصر النووي
- ٢٥٧ - النظام الاقتصادي
الدولي المعاصر
من نهاية الحرب العالمية الثانية
إلى نهاية الحرب الباردة
- ٢٥٨ - سيكولوجية فنون الأداء
- ٢٥٩ - الآلة قوة وسلطة
التكنولوجيا والإنسان
منذ القرن ١٧ حتى الوقت الحاضر
- ٢٦٠ - فجر العلم الحديث
- ٢٦١ - تاريخ الفكر الاقتصادي
الماضي صورة الحاضر
- ٢٦٢ - الذكاء العاطفي
- ٢٦٣ - اللغة والاقتصاد
- ٢٦٤ - فلسفة العلم في القرن العشرين
الأصول - الحصاد - الأفاق المستقبلية
- ٢٦٥ - الثقافة العربية وعصر المعلومات
رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي
- ٢٦٦ - إبداعات النصار
تاريخ الكيمياء المثير
من السيمياء إلى العصر الذري
- تأليف : فرانك كيلش
ترجمة : حسام الدين زكريا
مراجعة : عبد السلام رضوان
- تأليف : كارل ساجان
ترجمة : د. شهرت العالم
مراجعة : حسين بيومي
- تأليف : د. مصطفى ناصف
- تأليف : فيليب تايلور
ترجمة : سامي خشبة
- تأليف : د. حازم الببلاوي
- تأليف : جلين ويلسون
ترجمة : د. شاكر عبد الحميد
مراجعة : د. محمد عناني
- تأليف : آر . إيه. بوكانان
ترجمة : شوقي جلال
- تأليف : توبي هف
ترجمة : د. محمد عصفور
- تأليف : جون كينيث جالبريث
ترجمة : أحمد فؤاد بليغ
تقديم : إسماعيل صبري عبد الله
- تأليف : دانييل جولمان
ترجمة : ليلي الجبالي
مراجعة : محمد يونس
- تأليف : فلوريان كولماس
ترجمة : د. أحمد عوض
مراجعة : عبد السلام رضوان
- تأليف : د. يُمنى طريف الخولي
- تأليف : د. نبيل علي
- تأليف : كاتي كوب
هارولد جولد وايت
ترجمة : د. فتح الله الشيخ
مراجعة : شوقي جلال
- يناير ٢٠٠٠
- فبراير ٢٠٠٠
- مارس ٢٠٠٠
- أبريل ٢٠٠٠
- مايو ٢٠٠٠
- يونيو ٢٠٠٠
- يوليو ٢٠٠٠
- أغسطس ٢٠٠٠
- سبتمبر ٢٠٠٠
- أكتوبر ٢٠٠٠
- نوفمبر ٢٠٠٠
- ديسمبر ٢٠٠٠
- يناير ٢٠٠١
- فبراير ٢٠٠١

- ٢٦٧ - التفضيل الجمالي
دراسة في سيكولوجية التذوق الفني
- ٢٦٨ - اليابان
رؤية جديدة
- ٢٦٩ - نهاية البيوتوبيا
السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة
- ٢٧٠ - رؤى مستقبلية
كيف سيغير العلم حياتنا في
القرن الواحد والعشرين
- ٢٧١ - التنين الأكبر
الصين في القرن الواحد والعشرين
- ٢٧٢ - المرايا المقعرة
نحو نظرية نقدية عربية
- ٢٧٣ - ما العولمة
الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم
- ٢٧٤ - الأنا - الآخر
ازدواجية الفن التمثيلي
- ٢٧٥ - الجينوم
السيرة الذاتية للنوع البشري
- ٢٧٦ - الثقافة العربية وعصر المعلومات
(رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)
- ٢٧٧ - هذا هو علم البيولوجيا
(دراسة في ماهية الحياة والأحياء)
- ٢٧٨ - عصور الأدب الألماني
(تحولات الواقع ومسارات التجديد)
- ٢٧٩ - الإبهام في شعر الحدائثة
(العوامل والمظاهر وآليات التأويل)
- ٢٨٠ - الحكمة الضائعة
الإبداع والاضطراب النفسي والمجتمع
- ٢٨١ - تاريخ الطب
من فن الداواة إلى علم التشخيص
- ٢٨٢ - الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر (ج ١)
الاقتصاد العالمي، الدولة القومية،
المحليات
- تأليف : د. شاعر عبد الحميد
مارس ٢٠٠١
- تأليف : باتريك سميث
ترجمة : سعد زهران
أبريل ٢٠٠١
- تأليف: راسل جاكوبي
ترجمة : فاروق عبدالقادر
مايو ٢٠٠١
- تأليف : ميتشيو كاكو
ترجمة : د. سعد الدين خرفان
يونيو ٢٠٠١
- مراجعة : محمد يونس
تأليف : داننيل بورشتاين
أرنه دي كيزا
يوليو ٢٠٠١
- ترجمة : شوقي جلال
تأليف : د. عبد العزيز حمودة
أغسطس ٢٠٠١
- تأليف : بول هيرست
جراهام طومبسون
سبتمبر ٢٠٠١
- ترجمة : د. فالح عبد الجبار
تأليف : د. صالح سعد
أكتوبر ٢٠٠١
- تقديم : د. شاعر عبد الحميد
تأليف : مات ريديلي
نوفمبر ٢٠٠١
- ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي
تأليف : د. نبيل علي
ديسمبر ٢٠٠١
- تأليف: إرنست ماير
ترجمة: د. عفيفي محمود عفيفي
يناير ٢٠٠٢
- تأليف: ياربارا باومان
بريجيت أوبرله
فبراير ٢٠٠٢
- ترجمة: د. هدى شريف
مراجعة: د. عبدالغفار مكاي
مارس ٢٠٠٢
- تأليف: د. عبدالرحمن محمد القعود
أبريل ٢٠٠٢
- تأليف: د. عبدالستار إبراهيم
مايو ٢٠٠٢
- تأليف: جان شارل سورنيا
ترجمة: د. إبراهيم الجبلاتي
يونيو ٢٠٠٢
- تأليف: بيتر تيلور
كولن فلنت
ترجمة: عيد السلام رضوان
د. إسحق عبيد

- ٢٨٣- الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر (ج ٢) تأليف: بيتر تيلور
الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات
كولن فلنت
د. إسحق عبيد
ترجمة: عبد السلام رضوان
- ٢٨٤- أديب الأسطورة عند العرب
جذور التفكير وأصالة الإبداع
٢٨٥- البيئة وقضايا التنمية والتصنيع
دراسات حول الواقع البيئي
في الوطن العربي
- ٢٨٦- بعيدا عن اليسار واليمين
مستقبل السياسات الراديكالية
- ٢٨٧- المخ البشري
مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك
- ٢٨٨- البحث عن حياة على المريخ
الصخرة المريخية ولغز الحياة
- ٢٨٩- الفكاهة والضحك
رؤية جديدة
- ٢٩٠- سيكولوجية الذاكرة
قضايا واتجاهات حديثة
- ٢٩١- الكون في قشرة جوز
شكل جديد للكون
- ٢٩٢- أسطورة الإطار
في دفاع عن العلم والعقلانية
- ٢٩٣- الوسواس القهري
من منظور عربي إسلامي
- ٢٩٤- العصر الجينومي
استراتيجيات المستقبل البشري
- ٢٩٥- فخ العولة
الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية
(طبعة ثانية)
- ٢٩٦- المقدمات التاريخية للعلم الحديث
من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة
- ٢٩٧- الكتاب في العالم الإسلامي
الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال
في منطقة الشرق الأوسط
- ٢٩٨- الخروج من التيه
دراسة في سلطة النص
- ٢٠٠٢ يوليو تأليف: بيتر تيلور
كولن فلنت
د. إسحق عبيد
ترجمة: عبد السلام رضوان
- ٢٠٠٢ أغسطس تأليف: فاروق خورشيد
- ٢٠٠٢ سبتمبر تأليف: د. أسامة الخولي
- ٢٠٠٢ أكتوبر تأليف: أنطوني جيدنز
ترجمة: شوقي جلال
- ٢٠٠٢ نوفمبر تأليف: كرستين تمبل
ترجمة: د. عاطف أحمد
- ٢٠٠٢ ديسمبر تأليف: دونالد جولدسميث
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد
- ٢٠٠٣ يناير تأليف: د. شاكر عبدالحميد
- ٢٠٠٣ فبراير تأليف: د. محمد قاسم عبدالله
- ٢٠٠٣ مارس تأليف: ستيفن هوكنج
ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي
- إبريل - مايو
٢٠٠٣ تأليف: كارل يوبر
تحرير: مارك أ. نوترنو
ترجمة: د. يمني طريف الخولي
- ٢٠٠٣ يونيو تأليف: د. واثل أبو هندي
- ٢٠٠٣ يوليو تأليف: د. موسى الخلف
- ٢٠٠٣ أغسطس تأليف: هانس بيتر مارتين
وهارالد شومان
ترجمة وتقديم: د. عدنان عباس علي
مراجعة وتقديم: د رمزي زكي
- ٢٠٠٣ سبتمبر تأليف: توماس جولد شتاين
تصدير: إيراك أسيموف
ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد
- ٢٠٠٣ أكتوبر تحرير: جورج عطية
ترجمة: عبدالستار الحلوجي
- ٢٠٠٣ نوفمبر تأليف: د. عبدالعزيز حمودة

- ٢٩٩- جامعة الدول العربية
مدخل إلى المستقبل
٣٠٠- قضايا أدبية عامة
آفاق جديدة في نظرية الأدب
- ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ ديسمبر - يناير
تأليف: د. مجدي حماد
تأليف: إيمانويل فريس
ويرنار مورالس
ترجمة: د. لطيف زيتوني
- ٢٠٠٤ مارس
٣٠١- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد
والعشرين
ترجمة: مصطفى محمود محمد
مراجعة: د. رمضان بسطاويسي
- ٢٠٠٤ أبريل
٣٠٢- الإسلام شريكا
دراسات عن الإسلام والمسلمين
تأليف: فريتس شتبيات
ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي
- ٢٠٠٤ مايو
٣٠٣- التنمية حرة
مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل
والمرض والفقير
تأليف: د. م. يحيى وزيري
- ٢٠٠٤ يونيو
٣٠٤- العمارة الإسلامية والبيئة
الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي
- ٢٠٠٤ يوليو
٣٠٥- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية
لبينات أساسية في صرح الحضارة الإنسانية
تأليف: دونالد ر. هيل
ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا
- ٢٠٠٤ أغسطس
٣٠٦- أنثوية العلم
العلم من منظور الفلسفة النسوية
تأليف: د. ليندا جين شيفرد
ترجمة: د. يمى طريف الخولي
- ٢٠٠٤ سبتمبر
٣٠٧- نهاية عصر البترول
التدابير الضرورية لمواجهة المستقبل
تأليف: كولن كامبيل (وأخرين)
ترجمة: د. عدنان عباس علي
- ٢٠٠٤ أكتوبر
٣٠٨- الثقافة الحضرية في مدن الشرق
استكشاف المحيط الداخلي للمنزل
تأليف: جينيفر سكيرس
ترجمة: ليلى الموسوي
- ٢٠٠٤ نوفمبر
٣٠٩- من الحدائث إلى العولمة (ج١)
رؤى ووجهات نظر في قضية التطور
والتغيير الاجتماعي
تأليف: ج. تيمونز روبيرتس
إيمي هابت
ترجمة: سمر الشيشكلي
- ٢٠٠٤ ديسمبر
٣١٠- من الحدائث إلى العولمة (ج٢)
رؤى ووجهات نظر في قضية التطور
والتغيير الاجتماعي
تأليف: ج. تيمونز روبيرتس
إيمي هابت
ترجمة: سمر الشيشكلي
مراجعة: محمود ماجد عمر
- ٢٠٠٥ يناير
٣١١- عصر الصورة
السلبيات والإيجابيات
تأليف: د. شاكرا عبد الحميد
- ٢٠٠٥ فبراير
٣١٢- جغرافية الفكر
كيف يفكر الغربيون والآسيويون
على نحو مختلف.. ولماذا؟
ترجمة: شوقي جلال
- ٢٠٠٥ مارس
٣١٢- سيكولوجية المقامر
التشخيص والتنبؤ والعلاج
تأليف: د. أكرم زيدان
- ٢٠٠٥ أبريل
٣١٤- البحر والتاريخ
تحديات الطبيعة واستجابات البشر
تأليف: إ. إ. رايس
ترجمة: د. عاطف أحمد

- ٣١٥ - التاريخ الاجتماعي للوسائط
من غنتبرغ إلى الإنترنت
- ٣١٦ - أخلاقيات العلم
مدخل
- ٣١٧ - الجغرافيا الثقافية
أهمية الجغرافيا في تفسير
الظواهر الإنسانية
- ٣١٨ - الفجوة الرقمية
رؤية عربية لمجتمع المعرفة
- ٣١٩ - المجتمع العربي الإسلامي
الحياة الاقتصادية والاجتماعية
- ٣٢٠ - تاريخ الملح في العالم
الإمبراطوريات، المعتقدات،
ثورات الشعوب، والاقتصاد العالمي
- ٣٢١ - الطاقة للجميع
كيف ستغير ثورة الطاقة أسلوبينا
في الحياة
- ٣٢٢ - الحفاظ على التراث الثقافي
نحو مدرسة عربية للحفاظ
على التراث الثقافي وإدارته
- ٣٢٣ - هل نحن بلا نظير؟
عالم يستكشف الذكاء الفريد
للعقل البشري
- ٣٢٤ - الآداب السلطانية
دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي
- ٣٢٥ - في نشأة اللغة
من إشارة اليد إلى نطق الفم
- ٣٢٦ - سيكولوجية العلاقات بين الجماعات
قضايا في الهوية الاجتماعية
وتصنيف الذات
- ٣٢٧ - من الذرة إلى الكوارك
نحو ثقافة علمية متقدمة
لمواكبة علوم العصر وفلسفاتها
- ٣٢٨ - الثقافة والمعرفة البشرية
دراسة مقارنة بين أطفال
البشر والرئيسات
- ٣٢٩ - نحو شركات خضراء
مسؤولية مؤسسات الأعمال
نحو الطبيعة
- تأليف: بيتر بورك - آسا بريغز
ترجمة: مصطفى محمد قاسم
- ٢٠٠٥ مايو
- تأليف: ديفيد ب. رزنيك
ترجمة: د. عبدالنور عبدالمنعم
مراجعة: أ. د يمنى طريف الخولي
- ٢٠٠٥ يونيو
- تأليف: مايك كرانغ
ترجمة: د. سعيد منتاق
- ٢٠٠٥ يوليو
- تأليف: د. نبيل علي
د. نادية حجازي
- ٢٠٠٥ أغسطس
- تأليف: د. الحبيب الجمنحاني
- ٢٠٠٥ سبتمبر
- تأليف: مارك كيرلانسكي
ترجمة: أحمد حسن مغربي
- ٢٠٠٥ أكتوبر
- تأليف: فيجاي ف. فيتيسواران
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم
مراجعة: د. عاطف أحمد
- ٢٠٠٥ نوفمبر
- تأليف: د. م. جمال عليان
- ٢٠٠٥ ديسمبر
- تأليف: جيمس تريفل
ترجمة: ليلى الموسوي
- ٢٠٠٦ يناير
- تأليف: د. عز الدين العلام
- ٢٠٠٦ فبراير
- تأليف: مايكل كورباليس
ترجمة: محمود ماجد عمر
- ٢٠٠٦ مارس
- تأليف: د. أحمد زايد
- ٢٠٠٦ أبريل
- تأليف: سام ترمان
ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا
- ٢٠٠٦ مايو
- تأليف: ميشيل توماسيللو
ترجمة: شوقي جلال
- ٢٠٠٦ يونيو
- تأليف: د. ليزا ه. نيوتن
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم
- ٢٠٠٦ يوليو

- ٢٠٠٦ أغسطس تأليف: د. محمد طه ٣٣٠ - الذكاء الإنساني
التجاهات معاصرة وقضايا نقدية
- ٢٠٠٦ سبتمبر تأليف: د. وهب رومية ٣٣١ - الشعر والناقد
من التشكيل إلى الرؤيا
- ٢٠٠٦ أكتوبر تأليف: مايكل زيرمان ٣٣٢ - الفلسفة البيئية
ترجمة: معين رومية من حقوق الحيوان إلى
الإيكولوجيا الجذرية (١)
- ٢٠٠٦ نوفمبر تأليف: مايكل زيرمان ٣٣٣ - الفلسفة البيئية
ترجمة: معين رومية من حقوق الحيوان إلى
الإيكولوجيا الجذرية (٢)
- ٢٠٠٦ ديسمبر تأليف: رونالد أرونسون ٣٣٤ - كامى وسارتر
ترجمة: شوقي جلال
- ٢٠٠٧ يناير تأليف: هورست أفهيلد ٣٣٥ - اقتصاد يغدق فقرا
ترجمة: د. عدنان عباس علي التحول من دولة التكافل الاجتماعي
إلى المجتمع المنقسم على نفسه
- ٢٠٠٧ فبراير تأليف: نورينا هيرتس ٣٣٦ - السيطرة الصامتة
ترجمة: صدقي خطاب الرأسمالية العالمية
وموت الديمقراطية
- ٢٠٠٧ مارس تأليف: باربرا ويتمر ٣٣٧ - الأنماط الثقافية للعنف
- ٢٠٠٧ أبريل تحرير: جون هارتلي ٣٣٨ - الصناعات الإبداعية
ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي كيف تنتج الثقافة في عالم
التكنولوجيا والعولمة؟ (١)
- ٢٠٠٧ مايو تحرير: جون هارتلي ٣٣٩ - الصناعات الإبداعية
ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي كيف تنتج الثقافة في عالم
التكنولوجيا والعولمة؟ (٢)
- ٢٠٠٧ يونيو تأليف: براين فاغان ٣٤٠ - الصيف الطويل
ترجمة: د. مصطفى فهمي دور المناخ في تغيير الحضارة
- ٢٠٠٧ يوليو تحرير: ديفيد إنغليز - جون هغسون ٣٤١ - سوسيولوجيا الفن
ترجمة: د. ليلى الموسوي طرق للرؤية
- ٢٠٠٧ أغسطس مراجعة: د. محمد الجوهري ٣٤٢ - اللغة والهوية
تأليف: جون جوزيف قومية - إثنية - دينية
- ٢٠٠٧ سبتمبر تأليف: جون ر. سيرل ٣٤٣ - العقل
ترجمة: أ.د. ميشيل حنا متياس مدخل موجز
- ٢٠٠٧ أكتوبر تحرير: جون هيلز - جوليان ٣٤٤ - الاستبعاد الاجتماعي
لوغران - دافيد بياشو محاولة للفهم
- ٢٠٠٧ نوفمبر ترجمة وتقديم: أ.د. محمد الجوهري ٣٤٥ - جامعة الدول العربية
تأليف: مجدي حماد مدخل إلى المستقبل (طبعة ثانية)

- ٢٠٠٧ ديسمبر تأليف: جي. جي. كلارك
ترجمة: شوقي جلال
- ٢٠٠٨ يناير تأليف: د. علي محمد رحومة
- ٢٠٠٨ فبراير تأليف: خالد أحمد الزعيري
- ٢٠٠٨ مارس تأليف: آدم كوبر
ترجمة: تراحي فتحي
مراجعة: د. ليلى الموسوي
- ٢٠٠٨ أبريل تأليف: رولان أومنيس
ترجمة: أ.د. أحمد قزّاد باشا
أ.د. يميني طريف الخولي
- ٢٠٠٨ مايو تأليف: د. أكرم زيدان
- ٢٠٠٨ يونيو تأليف: أمارتيا صن
ترجمة: سحر توفيق
- ٢٠٠٨ يوليو تأليف: ميليسا هاينز
ترجمة: د. ليلى الموسوي
- ٢٠٠٨ أغسطس تأليف: د. جون توماينسون
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد
- ٢٠٠٨ سبتمبر تأليف: د. شكري عزيز الماضي
- ٢٠٠٨ أكتوبر تأليف: فيرجينيا هيلد
ترجمة: ميشيل حنا متياس
- ٢٠٠٨ نوفمبر تأليف: جون ستيل جوردون
ترجمة: محمد مجدالدين باكير
- ٢٠٠٨ ديسمبر تأليف: جون ستيل جوردون
ترجمة: محمد مجدالدين باكير
- ٢٠٠٩ يناير تأليف: روين ميريدث
ترجمة: شوقي جلال
- ٢٠٠٩ فبراير تأليف: د. شاكرا عبدالحميد
- ٢٠٠٩ مارس تأليف: راي كروزير
ترجمة: أ. د. معتز سيد عبدالله
- ٢٠٠٩ أبريل تأليف: د. يزيد السورطي
- ٢٠٠٩ مايو تحرير: ستيفن بي جنكينز
جون مايكلرايت
ترجمة: بدر الرفاعي
- ٣٤٦ - التنوير الآتي من الشرق
(اللقاء بين الفكر الآسيوي
والفكر الغربي)
- ٣٤٧ - علم الاجتماع الأثني
(مقاربة في علم الاجتماع العربي
والاتصال عبر الحاسوب)
- ٣٤٧ - الخلية الجذعية
- ٣٤٨ - الثقافة
(التفسير الأنثروبولوجي)
- ٣٥٠ - فلسفة الكوانتم
(فهم العلم المعاصر وتأويله)
- ٣٥١ - سيكولوجية المال
(هوس الثراء وأمراض الثروة)
- ٣٥٢ - الهوية والعنف
(وهو المصير المحتمي)
- ٣٥٣ - جنوسة الدماغ
- ٣٥٤ - العولمة والثقافة
(تجربتنا الاجتماعية
عبر الزمان والمكان)
- ٣٥٥ - أنماط الرواية العربية الجديدة
- ٣٥٦ - أخلاق العناية
- ٣٥٧ - إمبراطورية الثروة
التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية
الأمريكية (الجزء الأول)
- ٣٥٨ - إمبراطورية الثروة
التاريخ الملحمي للقوة الاقتصادية
الأمريكية (الجزء الثاني)
- ٣٥٩ - الفيل والتنين
صعود الهند والصين ودلالة ذلك لنا جميعا
- ٣٦٠ - الخيال
من الكهف إلى الواقع الافتراضي
- ٣٦١ - الخجل
- ٣٦٢ - السلطوية في التربية العربية
- ٣٦٣ - منظور جديد للفقر والتفاوت

- ٣٦٤ - حكمة الغرب - الجزء الأول (ط ٢) تأليف: برتراند رسل
عرض تاريخي للفلسفة الغربية
في إطارها الاجتماعي والسياسي
ترجمة: د. فؤاد زكريا
- ٣٦٥ - حكمة الغرب - الجزء الثاني (ط ٢) تأليف: برتراند رسل
الفلسفة الحديثة والمعاصرة
ترجمة: د. فؤاد زكريا
- ٣٦٦ - التلاصق الحضاري الإسلامي - الأوربي تأليف: د. إيناس حسني
- ٣٦٧ - الطرق إلى الهداية غير ترود هيملفارب
التنوير البريطاني والتنوير
الفرنسي والتنوير الأمريكي
ترجمة: د. محمود سيد أحمد
- ٣٦٨ - الأدب الفارسي منذ عصر الجاهلي وحتى أيامنا تأليف: د. محمد رضا شفيهي
كدكني
ترجمة: د. بسام ربابعة
- ٣٦٩ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج ١) تأليف: د. نبيل علي
مظاهر الأزمة ومقترحات بالحلول
- ٣٧٠ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج ٢) تأليف: د. نبيل علي
مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول
- ٣٧١ - انهيار الرأسمالية أسباب إخفاق اقتصاد السوق
الحررة من القيود تأليف: أولريش شيفر
ترجمة: د. عدنان عباس علي
- ٣٧٢ - لماذا العلم؟ تأليف: جيمس تريفيل
ترجمة: شوقي جلال
- ٣٧٣ - النموذج النرويجي إدارة المصادر البترولية تأليف: فاروق القاسم
- ٣٧٤ - تكنولوجيا النانو من أجل غد أفضل تأليف: أ. د. محمد شريف
الإسكندراني
- ٣٧٥ - بقظة الذات براغماتية بلا قيود تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد
- ٣٧٦ - التوحيد بين العلم والخيال تأليف: لور اشريمان
ترجمة: د. فاطمة عباد
- ٣٧٧ - أوديسا التعددية الثقافية (ج ١) تأليف: ويل كيمليكا
سبر السياسات الدولية الجديدة
في التنوع
ترجمة: د. إمام عبدالفتاح
- يونيو ٢٠٠٩
- يوليو ٢٠٠٩
- أغسطس ٢٠٠٩
- سبتمبر ٢٠٠٩
- أكتوبر ٢٠٠٩
- نوفمبر ٢٠٠٩
- ديسمبر ٢٠٠٩
- يناير ٢٠١٠
- فبراير ٢٠١٠
- مارس ٢٠١٠
- أبريل ٢٠١٠
- مايو ٢٠١٠
- يونيو ٢٠١٠
- يونيو ٢٠١١

- ٣٧٨ - أوديسا التعددية الثقافية (ج ٢)
سير السياسات الدولية الجديدة في التنوع
- ٣٧٩ - الإشعاع الذري واستخداماته السلمية
- ٣٨٠ - العلاقات وعيون العصور
- ٣٨١ - مدن المعرفة
المداخل والخبرات والروى
- ٣٨٢ - الثقافة والمساواة (ج ١)
نقد مساواتي للتعددية الثقافية
- ٣٨٣ - الثقافة والمساواة (ج ٢)
نقد مساواتي للتعددية الثقافية
- ٣٨٤ - العراة
المفهوم وتحدياته في الأدب
- ٣٨٥ - المحاضرات في السياسة العالمية
وجهات نظر جمعية وتعددية
- ٣٨٦ - وسائل الإعلام والمجتمع
وجهة نظر نقدية
- ٣٨٧ - مختصر تاريخ العدالة
- ٣٨٨ - وجه غايا المتلاشي
- ٣٨٩ - تاريخ العلم ١٥٤٣ - ٢٠٠١ (ج ١)
- ٣٩٠ - تاريخ العلم ١٥٤٣ - ٢٠٠١ (ج ٢)
- ٣٩١ - الانفجار السكاني والاحتباس الحراري
- ٣٩٢ - البنى الحكائية
في أدب الأطفال العربي الحديث
- ٣٩٣ - العرقية والقومية
وجهات نظر أنثروبولوجية
- ٣٩٤ - العرب والإسلام
الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي
- ٣٩٥ - نقض مركزية المركز
الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات
بعد - استعماري ونسوي
- تأليف: ويل كيمليكا
ترجمة: د. إمام عبدالفتاح
- تأليف: د. عبدالحاميد الجزار
محمد عبدالمعصم صقر
- تأليف: د. سليمان الشطي
- تحرير: فرانثيسكو خافيير كاريللو
ترجمة: د. خالد علي يوسف
مراجعة: د. عمرو عبدالرحمن طيبة
م. محمد سيد محمد مرسي
- تأليف بريان باري
ترجمة: كمال المصري
- تأليف بريان باري
ترجمة: كمال المصري
- تأليف: د. شاكر عبدالحاميد
- تأليف: بيتر جي كاتزنشتاين
ترجمة: فاضل جتكر
- تأليف: آرثر آسا بيرغر
ترجمة: د. صالح خليل أبوإصيح
- تأليف: ديفيد جونستون
ترجمة: مصطفي ناصر
- تأليف: جيمس تفلوك
ترجمة: د. سعد الدين خرفان
- تأليف: جون غريبن
ترجمة: شوقي جلال
- تأليف: جون غريبن
ترجمة: شوقي جلال
- تأليف: أ. د. عبدالمعصم مصطفى المقر
تأليف: د. موفق رياض مقدادي
- تأليف: توماس هايلاند إريكسن
ترجمة: د. لاهاي عبدالحسين
- تأليف: أنتوني بلاك
ترجمة: د. فؤاد عبدالمطلب
- تحرير: أوما نارايان
ساندرا هاردنغ
ترجمة: د. يمنى طريف الخولي
- يوليو ٢٠١١
- أغسطس ٢٠١١
- سبتمبر ٢٠١١
- أكتوبر ٢٠١١
- نوفمبر ٢٠١١
- ديسمبر ٢٠١١
- يناير ٢٠١٢
- فبراير ٢٠١٢
- مارس ٢٠١٢
- أبريل ٢٠١٢
- مايو ٢٠١٢
- يونيو ٢٠١٢
- يوليو ٢٠١٢
- أغسطس ٢٠١٢
- سبتمبر ٢٠١٢
- أكتوبر ٢٠١٢
- نوفمبر ٢٠١٢
- ديسمبر ٢٠١٢

هذا الكتاب

هذا الكتاب بتمثيله لفلسفة بعد حداثة، هو دفاع مستبسل عن التعددية الثقافية، تنزيها لعصر ما بعد الاستعمار. وهو يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة، ويتلمس الطرق للخلاص منها ومن آفات المركزية الغربية التي تبلورت في العنصرية البيضاء، فيهيب بالبيض أن يعصفوا بالعنصرية البيضاء ليكونوا ناكثين لها غادرين بها، وفي هذا إخلاصهم ومجدهم وشرفهم.

يناقش الكتاب استراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنسان ومعوقات الديمقراطية، والقضايا الشائكة المتعلقة باللغة والقومية والهوية والغيرية والآخر واختلاف الثقافات والمناطق الحدودية... ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب، فضلا عن نقد الحداثة والتنوير وبحث قضايا التنمية المستدامة والبيئة... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطور الإستمولوجيا ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمط واحد للمعرفة الكونية العامة.

اجتمعت على تأليف الكتاب سبع عشرة كاتبة من أنضر الوجوه المنجزة في الفكر النسوي، لهن مواقع وتوجهات مختلفة، تعطينا صورة حية نابضة لجانب من الفكر الفلسفي والواقع الثقافي في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن كندا إلى المكسيك... متوغلا في واقع اللاتين وأصول ثقافتهم وعقائدهم، وإنجازات فلسفية جديرة بأن تستوقفنا.